Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Novembre 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La splendeur corporelle des saints

Des saints auraient été vus, parfois, comme enveloppés d'une lumière dont leur tête, ou une autre partie de leur corps, ou leur corps tout entier, paraissaient le foyer. Des traités de théologie mystique rapportent ces faits, les décrivent et les classent. Tout un chapitre de *La mystique divine* de J. Ribet, par exemple, est consacré à cette question, sous le titre *Le rayonnement* (t. II, ch. xxix). On y voit que le rayonnement peut se produire dans la contemplation et hors de la contemplation; qu'il est souvent restreint à telle ou telle partie du corps; que ce phénomène est fréquent à la mort des serviteurs de Dieu ainsi qu'à leur naissance; que la lumière est ordinairement blanche, mais qu'elle a parfois d'autres nuances; enfin, on propose l' « explication rationnelle de ces prodiges ». Ce procédé rappelle la manière des vieux naturalistes qui discutaient sur les mœurs et la physiologie d'animaux dont l'existence ne leur était connue que par Pline l'Ancien et qui se demandaient comment le basilic pouvait bien tuer à distance, sans avoir jamais songé à vérifier l'existence du basilic.

Le but de la présente étude est de rechercher si, précisément, les documents hagiographiques offrent des exemples vraiment dignes de foi de cette luminescence des

saints. La méthode suivie a été celle-ci : j'ai recueilli, ou fait recueillir (1), dans les biographies, le plus possible de passages où ce prodige était rapporté, et j'ai choisi, dans ce dossier, un certain nombre de cas qui me paraissaient offrir une base assez solide de discussion, c'est-à-dire ceux où les faits étaient racontés par des témoins oculaires, avec un minimum de détails topographiques et chronologiques. Mieux encore, chaque fois que j'ai pu, j'ai remonté des récits biographiques aux sources les plus proches des faits : aux dépositions des procès canoniques, quand les enquêtes ont été commencées assez tôt après la mort du saint pour avoir des témoignages directs. Ces exigences m'ont amené à regarder comme sans intérêt, pour mon enquête, beaucoup plus des neuf dixièmes des cas. Pourtant, je dois faire remarquer que cette élimination n'entraîne aucun mépris pour les faits négligés. Il s'agit ici d'un doute méthodique, lequel peut très bien, pratiquement, atteindre des faits authentiques.

Il est possible, il est même vraisemblable, qu'une étude poussée plus à fond que celle-ci, en y consacrant plus de talent et de science, et en usant de meilleurs instruments, mettrait au jour des faits nouveaux, ou établirait la réalité de faits que j'ai cru devoir laisser de côté. Mais je doute qu'elle amène à rejeter des faits qui me semblent acceptables.

Des travaux de ce genre, pour obtenir tout le fruit historique qu'on en peut attendre, devraient être menés par des équipes de chercheurs, chacun travaillant dans le champ le plus à sa portée, là où il est le plus compétent, où les documents originaux ou inédits sont le plus accessibles. Cette récolte de choix passerait ensuite par

(1) Je désire, à ce propos, dire ici ma reconnaissance à Mlle Tatiana Gousseff qui, sur les rares loisirs que lui laissent ses études et le secrétariat du *Bulletin Joseph Lotte*, a distrait le temps nécessaire à des recherches souvent ennuyeuses et ingrates, et les a faites avec autant de patience que d'exactitude. J'ai encore d'autres dettes que je me ferai un plaisir de reconnaître en cours de route.

les mains de celui qui aurait conçu le travail, dirigé les recherches, et qui, après un sévère travail de critique, serait en mesure d'apporter des résultats définitifs.

Pour moi, je n'ai pu donner à ma recherche qu'un temps limité, et mes possibilités bibliographiques étaient elles-mêmes trop bornées pour me permettre de former un dossier aussi copieux que je l'aurais voulu. Mon seul mérite, ici, si mérite il y a, c'est d'amorcer une étude qui n'a encore tenté personne et, par là, de mettre les hagiographes futurs sur une voie que je crois historiquement nécessaire et apologétiquement profitable (1). Il importe, en effet, que les faits extraordinaires de la vie mystique ne soient pas acceptés sur leur valeur supposée d'édification, mais tout uniment sur leur vérité. Certains, il est vrai, nieront toujours, même s'ils sont prouvés, le caractère surnaturel des faits les plus transcendants à l'expérience normale; il leur suffira pour cela de rééditer le calembour de Huxley : cela est constaté, cela est dans la nature, donc cela est naturel (2). Du moins les croyants y auront-ils gagné ceci : que si on méprise leur philosophie, on ne pourra se gausser de leur ignorance et de leur crédulité.

Au surplus, il faut observer que cette étude n'a pas été écrite pour prouver que des saints aient été lumineux; mais pour rechercher si ce qu'on en disait était véridique. Tâche difficile, car nous avons affaire, ici, à des

(1) Le R. P. Herbert Thurston, S. J., qui a écrit en 1919, dans la revue *The Month*, une série d'essais remarquables par leur pondération et leur esprit critique sur les phénomènes anormaux de la vie mystique (*Some Physical Phenomena of Mysticism*), n'a pas parlé de la luminescence.

(2) Je simplifie, mais ne change rien au sens de sa pensée : « En ce qui me concerne, écrit-il, je suis obligé d'avouer que le terme *Nature* enveloppe la totalité de ce qui existe... Je suis incapable d'apercevoir aucune raison pour couper l'univers en deux moitiés, l'une naturelle, l'autre surnaturelle » (T. H. Huxley, *Collected Essays*, vol. V, p. 39. J'emprunte la citation à l'*Introduction à l'étude du merveilleux* du P. de Tonquédec).

faits d'une nature à part, à des faits qui refusent de se produire à point nommé et dans ces conditions d'observation expérimentale réclamées (assez comiquement) par certains philosophes, à des faits, enfin, qui, par définition — étant admis qu'ils soient surnaturels — se doivent de ne pas emporter d'assaut la créance.

Notons, dès à présent, qu'une conclusion négative, relativement à telle ou telle tradition particulière, ne devrait ni effaroucher ni contrister personne. D'abord, cette conclusion se ramènerait à constater une insuffisance de preuves en faveur des faits choisis et non à administrer la preuve de leur fausseté. En outre, même si les faits choisis comme privilégiés étaient démontrés douteux ou controuvés, il ne s'ensuivrait pas que tous les faits analogues fussent imaginaires. Le problème général de la luminescence mystique ne pourrait être dit résolu par la négative. Comme je l'ai dit, en effet, ma provision de faits est limitée, ma documentation sur l'énorme majorité de ces faits l'est bien davantage. Il se peut donc qu'il existe, dans des documents inédits et de première main, des cas tout à fait authentiques, que la prudence m'enjoint de négliger (1).

Il y a plus : il n'est pas indispensable à la religion catholique qu'aucun de ses saints ait été lumineux. De tout temps, la masse des fidèles a aimé prêter à ses intercesseurs des dons physiques extraordinaires, symboles de leur surhumanité et de leur crédit auprès de la Toute-Puissance. De tout temps, aussi, de sages théologiens n'ont cessé d'affirmer que la sainteté consiste uniquement dans l'héroïsme des vertus, et ils ont montré une relative indifférence — quand ce n'était pas une défiance marquée — à l'égard des singularités corporelles des mystiques. Contrairement à une opinion répandue, c'est donc avec toute la liberté désirable que le catholique se meut

(1) Il résulte naturellement de ce que je viens de dire que toutes les informations de nature à compléter ou à rectifier ce travail seraient reçues avec la plus grande reconnaissance.

dans ces matières, au rebours du scientiste dont la foi rationaliste est bouleversée par le moindre soupçon de transcendence.

Ces remarques étant faites, il ne me reste plus qu'à entamer l'étude des faits que j'ai cru devoir retenir pour examen. Les cas étudiés sont présentés dans l'ordre chronologique, en prenant comme date utile celle de la mort du saint.

***

Catherine de Sienne, si l'on en croit son biographe, qui fut en même temps son ami et son confesseur, se serait, un jour, nimbée devant lui d'une splendeur qui la transfigurait.

C'était après son retour d'Avignon (1376), où elle était allée pour décider Grégoire XI à revenir à Rome. La sainte avait fait visite à des amis, en dehors de Sienne, accompagnée de Raymond de Capoue. « Nous revînmes, rapporte celui-ci, le matin de la fête de Marc évangéliste. Comme nous étions arrivés chez elle un peu après l'heure de tierce, elle se tourna vers moi et me dit : « Père, si « vous saviez comme j'ai faim! » Je compris bien ce qu'elle voulait dire et je répondis : « L'heure de dire la « messe est presque passée et je suis si fatigué que c'est « à peine si je pourrais me disposer à le faire. » Elle se tut; puis, au bout d'un instant, incapable de cacher son désir, elle répéta qu'elle avait bien faim. Devant cela, je cédai, et, m'étant rendu dans la petite chapelle qu'elle avait installée chez elle, avec la permission du Pape, m'étant confessé et ayant revêtu mes ornements sacerdotaux, je dis en sa présence la messe de saint Marc. J'avais consacré une petite hostie pour sa communion et, après avoir moi-même communié, me retournant pour réciter, selon le rit, la formule d'absolution générale, je vis son visage semblable au visage d'un ange émettant des rayons éclatants : elle avait une figure si différente

que je me dis : « Ce n'est pas là le visage de Catherine (1). »

Nous n'avons sur ce fait que le témoignage de Raymond de Capoue; mais on hésite, quand il s'agit d'un pareil témoin, à appliquer sans réserves la règle *testis unus, testis nullus*. Général des Dominicains, nonce apostolique, prédicateur et théologien éminent, le Bienheureux Raymond de Capoue était encore hagiographe expérimenté. Avant d'entreprendre la *Legenda Major* de celle dont il fut le directeur spirituel et l'ami, il avait écrit une vie de la Bienheureuse Agnès de Montepulciano qui fait encore autorité, et il passe pour l'auteur d'une vie du Bienheureux Benoît XI. Raymond commença d'écrire la vie de Catherine en 1384, huit ans seulement après le fait dont il s'agit, et nous savons que malgré le lourd labeur que lui imposait la réforme de l'Ordre dont il était Maître Général (il avait été nommé en 1380), il mit tout en œuvre pour être aussi exact que possible. Après chaque chapitre de sa biographie, il a eu soin d'indiquer ses sources, et il est clair que nous avons affaire ici non à un document hagiographique du genre simplement édifiant, mais à une œuvre historique scrupuleusement composée. Dans le passage qui vient d'être cité, l'auteur raconte un fait dont il a été témoin, qui l'a frappé et même, comme il le dit plus loin, *stupéfié* (2).

La seule incertitude où nous puissions être, c'est sur la nature exacte du fait rapporté par l'auteur. On voudrait des précisions : s'agit-il d'une auréole proprement dite autour de la tête de la sainte? Et, alors, de quelles dimensions était-elle? Comment en était la lumière, de

(1) *Acta Sanctorum*, 30 avril, S. Catharina Senensis, auctore Raymundo confess., p. 940 F. Voici le texte du passage important : « ... Vidi faciem ejus sicut faciem angeli, emittentem radios et splendorem, habentemque figuram quodammodo aliam, ita ut in mente dicerem, ista non est facies Catharinae. » Il s'agit du texte original, la *Legenda Major* ayant été composée en latin.

(2) « ... adeo factus sum stupidus, quod... » (*Ibid.*)

quelle nuance, de quelle intensité? Quelle fut la durée du prodige?

De tout cela, l'hagiographe ne dit rien, soit parce qu'il ne juge pas ces détails matériels dignes d'une manifestation divine, soit parce que, mis soudain en présence d'un phénomène aussi imprévu qu'extraordinaire, il a été trop ému pour en faire l'observation méticuleuse, soit encore parce que l'impression spirituelle de ce spectacle en faisait pour lui une chose incomparable.

Le même auteur cite bien un autre fait du même ordre; mais, cette fois, il n'en a pas été témoin, et le témoin dont il rapporte le récit offre beaucoup moins de garanties que lui-même. Il s'agit d'une malade que la sainte soignait et qui déclara avoir vu un jour Catherine la tête environnée de lumière et le visage si transformé qu'elle ne reconnaissait plus la fille de Monna Lapa (1).

En somme, le cas de Catherine de Sienne, sans être négligeable, n'est pas concluant. Le témoignage de Raymond de Capoue est d'une valeur hors de pair, mais il ne ressort pas à l'évidence de son texte qu'il ait vu autre chose qu'une expression radieuse sur un visage empourpré d'extatique (on verra par la suite que l'empourprement soudain et violent de la face accompagne assez souvent l'émotion mystique). Il a été vivement frappé par ce spectacle, profondément ému, et nous n'avons aucune raison de croire qu'il y ait eu chez lui d'illusion; mais il est permis de supposer qu'il n'a pas été témoin d'un fait sortant des possibilités naturelles.

Dans le cas de la malade, si les termes du récit suggèrent plus clairement un prodige, l'état même de maladie du témoin, l'ignorance où nous sommes de sa personnalité, de son exacte valeur intellectuelle et morale, le fait enfin que le témoignage est de seconde main nous empê-

(1) *Acta*, ibid., p. 902, C-160 : « ... vidit vultum virginis servitricis suae transfiguratum et transformatum in tantum, quod non Catharina filia Lapae, sed quaedam majestas angelica videbatur, luxque illa eam quasi tegimen circumquaque operiebat. »

chent d'accorder à ce document, à beaucoup près, autant de valeur qu'au précédent.

Tel qu'il est, peut-il, du moins, être regardé comme apportant une confirmation de ce témoignage précédent? Cela dépend de l'idée qu'on se fait de la nature du phénomène. Si on en admet le caractère miraculeux, le second fait ne peut venir à l'appui du premier, il ne lui apporte aucun surcroît de probabilité. Au contraire, si on suppose que la luminescence est, chez certains mystiques, une manière de propriété, le témoignage de la malade inviterait à interpréter celui de Raymond de Capoue sans soupçon de métaphore. Mais, dans ce cas, nous raisonnons comme si l'irradiation du visage de Catherine en la présence de son biographe était une rencontre fortuite. Nous traitons inconsciemment cette irradiation comme un phénomène appartenant au déterminisme physique ou chimique, et nous nous demandons si, *par hasard*, une autre personne l'aurait de nouveau constaté, dans lequel cas, nous nous déclarons prêts à accorder plus de confiance au récit du premier témoin. Tout en constatant le caractère spontané de cette tendance, il faut en marquer l'illogisme relatif et noter en outre où peut entraîner ce type d'exigence. En effet, si le phénomène se reproduit, comme nous le désirons, pour y donner plus forte créance, plus il se reproduira, plus fortement nous y croirons, mais, à la limite, nous nous trouverons ne plus croire qu'à un fait s'intégrant par sa fréquence même à l'ordre physique et expérimental. Si beaucoup de saints s'étaient montrés lumineux dans l'extase, et que cette luminosité ait été constatée surabondamment par les moyens habituels dans les laboratoires, la présente étude n'aurait aucune raison d'être.

En fait, il nous est loisible d'imaginer que Raymond de Capoue n'a vu aucun prodige, mais un phénomème naturel anormal, et que, tout au contraire, c'est la malade qui a eu, par miracle extérieur, révélation de la splendeur spirituelle de sa sainte infirmière.

Ce sont là des attitudes intellectuelles où l'histoire peut nous incliner, mais non nous contraindre. Notre but, ici, est de prendre sur les choses des vues plus matérielles (au moins provisoirement) sans tenir compte de la convenance morale ou mystique des faits enregistrés. Cette convenance peut être invoquée, en de certaines circonstances, pour souligner l'opportunité d'un fait auquel répugne l'expérience banale, mais il ne doit s'agir que d'un complément de preuve, ou, pour mieux dire, d'un moyen de persuasion. L'histoire ne saurait jamais partir de là.

Si le cas de sainte Catherine était unique en hagiographie, il faudrait renoncer à se faire une opinion motivée sur le phénomène que nous étudions.

*
* *

Saint Ignace de Loyola est mort en 1556. Sa béatification a été prononcée en 1609 par Paul V. Les procès informatifs commencèrent assez tôt pour qu'il fût possible de recueillir les dépositions de témoins ayant connu le saint personnellement (1). Parmi ces témoins, Juan Pasqual, fils d'Agnès Pasqual, qui logeait Ignace au temps où il étudiait à Barcelone, déposa par écrit et oralement, au procès de Barcelone, qu'il avait vu Ignace si lumineux que sa mansarde en était éclairée. Voici le texte de sa déclaration :

« Il dormait presque chaque nuit sur le sol, sans se mettre au lit, et en passait la majeure partie en prière, agenouillé au pied de son lit, et, bien des nuits, je le

(1) Je dois au R. P. Paul Dudon, le plus récent et le plus complet des biographes de saint Ignace, non seulement de précieux avis bibliographiques, mais la communication de documents qu'il m'aurait été impossible autrement de consulter. Je suis heureux de le remercier publiquement de la grande obligeance avec laquelle il m'a facilité mes recherches sur saint Ignace et aussi sur le bienheureux Bernardino Realino, dont je parlerai plus loin.

regardais, et je voyais sa chambre pleine d'éclatante lumière et lui, soulevé de terre et à genoux, pleurant et soupirant et disant : « Mon Dieu, que vous êtes infiniment bon de supporter un homme aussi méchant et pervers que moi! »

. . . . . .

« J'atteste tout cela afin que l'on garde mémoire de la conversion et de la sainteté d'un homme aussi saint, témoignant par serment solennel et par les comptes que je dois rendre à Notre-Seigneur que tout cela est la vérité ainsi que je le laisse écrit ici. De ces choses il existe encore bien des témoins oculaires, tant à Manresa qu'à Barcelone, parmi lesquels Juan Torres et Miguel Cañellas qui les ont vues de leurs propres yeux, étant tous deux chez moi à ce moment-là. Cette lettre a été rédigée à Barcelone et dans la maison même où le P. Ignace a vécu pendant six ans.

« Et c'est aujourd'hui, 9 mars 1582, que j'ai fait mémoire de tout cela, moi, Juan Sagrista Pasqual (1). »

On a, du même témoin, une déposition orale relative aux ravissements du saint, dans laquelle il déclare l'avoir vu parfois le visage éclatant (2). En outre, la fille de Juan, Agnès Pasqual, fit au procès de Barcelone une déclaration semblable à celle de son père (3).

Au procès canonique d'Azpeitia, une femme employée à l'hôpital de la Magdalena de cette même ville, Dominga de Ugarte, déposa encore qu'elle avait vu la chambre

(1) *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquoribus exemplis collecta, series quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola societatis Jesu fundatore*, 2 vol. Madrid, 1904, vol. II, pp. 90 et 96. Voici le passage utile, dans l'original catalan : « ... j prou nits lo aguaytava j veya la cambra plena de resplandor j ell en lo ayre agenollat, plorant j suspirant... »

(2) *Ibid.*, *Processus parvus Barcinonensis*, pp. 397-8 : « Respondit : quod vidit P. Ignatium multoties in raptu absque sensibus solum respirando, et aliquoties cum splendore in facie, etc... »

(3) *Ibid.*, *Processus remissorialis Barcinonensis*, pp. 639-40.

occupée par Ignace, alors malade, tout inondée d'une lumière surnaturelle :

« ... et ainsi ce témoin affirme se rappeler que, durant la nuit d'un dimanche, alors qu'il était malade à l'hôpital de la Madeleine de cette ville, couché dans son lit, vinrent le visiter Maria Sanz de Arriola et Simona de Alzaga, ses nièces, filles de deux frères du P. Ignace; et, se trouvant la nuit à l'hôpital de la Madeleine, vers dix heures du soir, il leur dit d'aller se coucher; et comme elles connaissaient son caractère, qui exigeait que l'on fît sur l'heure ce qu'il disait, elles partirent aussitôt et laissèrent une chandelle allumée, pour qu'il eut de la lumière, mais il leur ordonna de l'éteindre; et les dites nièces lui demandèrent s'il devait rester dans l'obscurité, et il leur répondit que Dieu l'éclairerait; ainsi, éteignant la chandelle, elles sortirent; et ensuite, au bout d'un moment, elles entendirent qu'il poussait un cri; et, comme elles l'avaient laissé dans l'obscurité, les dites nièces accoururent, ainsi que le témoin, en qualité de domestique de la maison, dans la chambre du P. Ignace, et elles virent que toute la chambre était illuminée, comme s'il y avait dedans deux torches enflammées; et le dit P. Ignace leur dit de sortir, et elles le virent, et, troublées, sortirent de la chambre; et le jour suivant, les dites nièces lui demandèrent comment il était éclairé, ou de quelle nature était la lumière qui l'éclairait la nuit où elles étaient accourues à son cri; et lui, leur ordonna de se taire et de ne rien dire de cela (1). »

(1) *Ibid.*, *Processus Azpeitianus*, pp. 187-8 (témoignage de Domenja de Ugarte, veuve de Pedro de Achibita). Voici le texte du passage important : « ... acudieron la dichas sus sobrinas, y esta testigo como criada de cassa, al aposento del P. Ygnaçio, y bieron que todo el aposento estaba rrelumbrando, como si hubiera dos achas encendidas en él; y el dicho P. Ygnaçio les dixo que se fuesen, y ellas le bieron, y turbadas salieron a fuera; y el dia seguiente las dichas sus sobrinas le dixieron que como estaba a la luz, o qué luz hera aquella en que estaba al tiempo que la dicha noche fueron a la voz que dio; el qual les dixo que callasen y no dixiesen nada dello. »

On trouve d'autres allusions à des faits du même genre dans les documents ignaciens, mais n'émanant pas de témoins oculaires. Le P. Nicolas Lannoi, selon le P. Charles Linek (citant lui-même les notes de Consalvi), rapporte qu'on vit la tête de saint Ignace émettre des flammes au moment où il consacrait (1), et le même P. Lannoi, selon le P. Daniel Bartoli, le voyant un jour, disant la messe, après le *memento*, le chef environné de flammes, se précipita pour éteindre ce feu, puis, constatant que le saint était en extase, il comprit qu'il ne s'agissait pas d'un feu naturel (2). Le P. J. de Guzman avait entendu le P. Lannoi lui-même faire ce récit (3).

Philippe Néri aurait aussi, indirectement, témoigné de cet état prodigieux du visage, déclarant au P. Olivier Manare — qui le rapporte à Lancicius — que jamais aucun artiste ne pourrait peindre le saint ressemblant, parce qu' « une certaine splendeur surnaturelle était répandue sur sa face (4) ».

Selon le P. Louis Gonzalès, ce rayonnement du visage était fréquent chez Ignace quand il méditait et, venant le trouver, au cours de sa méditation, pour quelque message urgent, ce même Père l'avait trouvé souvent, disait-

(1) *A. S.*, 31 juillet, p. 538 : « ... et supra caput ejus, dum sacram hostiam offeret, ingens emicare flamma conspecta est. »

(2) *Ibid.* : « Aderat facienti (ad aram) die quadam Nicolaus Lanoius, et erectis forte in eum oculis, post solemne Memento Dei dictum, vidit insidentem capiti ejus flammam, et periculi specie territus, ad extinguendam illam currit; sed advertens, Sanctum abalienatum a sensibus, et dulcibus lacrymis placide diffluentem, damni ex ea nihil pati, rem esse divinam credidit. »

(3) *Ibid.*

(4) *Monumenta Ignatiana*, t. I, p. 513, Responsio P. Manarei ad P. Lancicii postulata, pars prima : « Sed ut dixit mihi, tempore congregationis ultimae, venerandus D. Philippus Nerius piae memoriae, praefectus Oratorii, quia vultus B. Patris illius supernaturali quodam splendore erat aspersus, nulla prorsus effigies effingi potest arte pictoria, quae vere illum repraesentet. » Cf. une déclaration analogue, *ibid.*, p. 499 : « Episcopi Eugubini testimonium de splendore vultus sancti Ignatii. »

il, le visage si éblouissant qu'il était resté devant lui tout interdit, ne pouvant dire un mot de l'affaire qui l'amenait (1).

Voilà plus de témoignages qu'il n'en faut, semble-t-il, pour admettre que saint Ignace a été vu, au moins plusieurs fois dans sa vie, émettant comme une lumière symbolique du feu qui le consumait intérieurement. Notons, pourtant que nulle part un fait défini ne nous est parvenu revêtu de l'autorité de plusieurs témoins concordants. La déclaration de Juan Pasqual est confirmée, il est vrai, par celle de sa fille, mais celle-ci n'a déposé que comme témoin *ex auditu*, et, pratiquement, sa déposition fait double emploi avec celle de son père. Tout au plus ses paroles prouvent-elles que le récit de son père était traditionnel dans la famille. Or que vaut exactement le témoignage de Juan Pasqual? Il était témoin oculaire; mais déposait dans les dernières années de son âge sur des faits datant de son adolescence. En outre, si c'était un homme dont la haute moralité est certaine et dont la loyauté ne peut un instant être mise en doute, son extrême ferveur religieuse, l'admiration passionnée qu'il avait pour saint Ignace, le fait qu'il eut parfois des visions, sont des éléments qui, dans le plan positif où il importe de se maintenir ici, ne sont pas de nature à fortifier notre assurance de la réalité matérielle des faits qu'il rapporte (2). D'autre part, il est juste de remarquer que sa

(1) *A. S.*, 31 juillet, pp. 538-620 : « ... Memini, ait, quoties ad illum, quod crebro cogebat necessitas, cum illo acturus adii, vultu offendisse tam splendido, ut defixus licet in re, quam tractandam ferebam, ad ejus conspectum mei jam immemor stuperem. »

(2) Naturellement je ne veux pas insinuer qu'un homme pieux, ayant eu des visions, et attaché à un saint personnage, soit par là, de manière générale, un témoin récusable. Je veux dire simplement que, dans le plan où je veux rester, et me faisant, si l'on veut, l'esprit d'un juge impartial dans un procès ordinaire, je dois, *sur un fait merveilleux et apologétique*, être en défiance des paroles d'un homme comme Juan Pasqual, qui, quarante ans durant, entendit quotidiennement la messe au tombeau de sainte Eulalie, en la cathé-

déposition ne porte pas sur un fait isolé : Ignace avait vécu six ans chez sa mère et c'est « *bien des nuits* » qu'il a déclaré l'avoir vu en extase, lévité et lumineux. Cette persistance d'une illusion identique est assez invraisemblable.

Pour le témoignage de Dominga de Ugarte, outre qu'il est également unique — puisque nous n'avons malheureusement pas les déclarations des deux nièces — nous ignorons tout du témoin et nous ne savons quel crédit peut mériter de sa part le récit d'un fait aussi extraordinaire. Néanmoins nous pouvons estimer qu'il y a une coïncidence curieuse entre le fait qu'elle rapporte et ceux dont Juan Pasqual fut témoin. Cette coïncidence, sans être surestimée ne peut être laissée de côté dans une équitable appréciation de la vraisemblance des faits en question (1).

Le récit du P. Lannoi est de moindre valeur, ne nous étant pas parvenu sous sa forme directe. Il est en effet bien facile, en fait de merveilleux (comme j'aurai plusieurs fois l'occasion de le faire observer), de passer du vrai simplement anormal au surnaturel imaginaire : il y suffit de légères altérations de mots, de la suppression

drale de Barcelone, qui avait pour Ignace une telle dévotion qu'il voulait le suivre en Terre Sainte, et qui le vit lui apparaître après sa mort (Bartoli, t. I, ch. IX). Je ne fais d'ailleurs aucune difficulté à reconnaître que ces mêmes éléments psychologiques pourraient aussi bien être invoqués pour appuyer la véracité de son témoignage et montrer qu'un tel homme était particulièrement digne de contempler la glorification terrestre de son saint ami. Il me paraît nécessaire de faire voir la question sous tous ses aspects.

(1) Cette remarque tombe, il est vrai, sous le coup de la critique esquissée plus haut (p. [72]) de la conception qui tendrait à faire de la luminosité des mystiques une manière de propriété biologique dont l'authenticité ne saurait être établie en dehors d'une série de constatations. Je dois corriger cette critique en observant que, sans tomber dans le naturalisme déterministe, on peut estimer qu'un phénomène extraordinaire de la vie mystique (lévitation, luminescence, incombustibilité, etc.) peut n'être pas sans rapport avec la nature intime du composé humain qui en est le siège, et cela, tout en sauvegardant les droits du surnaturel.

d'une formule dubitative, de la réalisation d'une métaphore. Il est donc indispensable en ces matières délicates, dont la nature même, et, pourrait-on dire, tout le prix, est d'être difficilement croyables, d'exiger comme preuves de base des dépositions directes de témoins oculaires.

Nous avons encore, il est vrai, en faveur de la réalité de ces faits les paroles de Philippe Néri. Que ces paroles aient été prononcées, cela est certain ; qu'il faille les prendre à la lettre et croire que cette « splendeur surnaturelle » dont parle Philippe est une véritable émanation lumineuse, cela est plus douteux. Il n'est pas impossible que Philippe Néri ait employé cette image pour dépeindre l'impression que lui avait faite l'intense ferveur peinte sur le visage d'Ignace. Cela devient même probable, si l'on remarque qu'il tient un langage analogue en parlant de saint Charles Borromée et des Chartreux de Santa Maria degli Angeli quand ils sortaient de l'oraison (1).

Que si Philippe ne parlait figurativement dans aucun de ces cas, il faudrait admettre qu'il avait une aptitude extraordinaire à percevoir chez certains hommes les effluves d'une lumière tout immatérielle. Cela n'est pas à rejeter à priori ; mais, dans ce cas, nous serions en présence d'un phénomène d'ordre plutôt subjectif et en dehors de cette étude.

Ce qui donne à penser que la remarque de Philippe sur la *splendeur* du visage de saint Ignace ne désigne pas (dans son cas) une luminosité proprement dite, c'est que nous savons, par ailleurs, que le visage de saint Ignace

(1) Je n'ai pas vu les termes qu'il emploie. Je prends ce renseignement dans le *Saint Philippe Néri* de L. Ponnelle et L. Bordet, Paris, 1928, p. 53, où je lis : « Il (saint Philippe) parlait volontiers de l'impression que lui avait faite « le Père Ignace de sainte mémoire ». « Il avait, disait-il, la face resplendissante. » Ainsi sur les traits se peint la perfection intérieure. Car il avait observé le même phénomène sur saint Charles Borromée et des chartreux de Santa Maria degli Angeli, lorsqu'ils sortaient de l'oraison. »

s'enflammait parfois au point de justifier une telle expression. Ce détail physiologique a été noté par le P. Nicolas Lancicius, lequel, bien qu'il ne parle pas en témoin direct et qu'il soit parfois peu soucieux d'exactitude, peut ici être cru sur parole, étant donné qu'il s'agit d'un détail matériel où il n'y a aucune raison de soupçonner le travail de l'imagination (1).

Cette rougeur violente était-elle chez Ignace comme le prodrome d'une effulgence véritable? Il est possible; mais alors on s'étonne que le P. Ribadeneira, un de ses familiers qui, lui aussi, a noté cet embrasement de la figure du saint, n'ait rien dit qui suggère un prodige (2). Il est sans doute plus prudent d'admettre que ce phénomène purement physiologique était sans rapport avec la luminosité, tout en notant que l'un et l'autre fait ne sont peut-être pas indépendants de la personne physique et psychique de saint Ignace.

S'il est tentant de donner un sens naturel et relativement banal à la remarque de Philippe Néri, il est tout à fait impossible de donner aux déclarations de Juan Pasqual et de Dominga de Ugarte une interprétation figurée. Leurs dépositions sont à prendre ou à rejeter en bloc. J'ai dit d'un strict point de vue historique ce que je croyais le fort et le faible de la cause. Le cas de saint Ignace, comme celui de plusieurs autres, est des plus troublants. Il est difficile d'y prendre parti en dehors d'un à priori philosophique.

(1) *A. S.*, ibid., pp. 678-764 : « Interdumque fiebat, ut preces inter et sacrificia tantis ardoribus aestuaret, ut omnes partes corporis exardescerent, facies instar purpurae ruberet, venaeque omnes manifesta cordis palpitatione micarent, interdum vero etiam pilus capitis inhorresceret. »

(2) *A. S.*, ibid., p. 763 A : « Ita mens inflammabatur interior ut facies etiam accenderetur et tota (quod saepe advertimus) quodammodo ignesceret. »

*
* *

On lit dans les *Acta* que sainte Thérèse en oraison avait souvent, tel Moïse, le visage tout brillant de lumière (1). Un nombre respectable de témoins auraient certifié le fait. En réalité, si l'on se borne, comme on le doit, aux témoignages de première main, on s'aperçoit que ceux qui connurent personnellement la sainte et déposèrent aux premières enquêtes informatives disent simplement que la sainte présenta parfois un visage d'une éclatante rougeur et empreint d'une beauté surhumaine (2). Cet empourprement se produisait notamment après la communion, et, au moment de sa mort, quand le Saint-Sacrement entra dans sa cellule, au couvent de l'Incarnation, son émoi se traduisit par une subite et vive rougeur dont plusieurs personnes témoignèrent au procès d'Alba (3). Sœur Francisca de Jésus, du couvent de Vallado-

(1) *A. S.*, 7 oct., p. 399 E : « Hoc idem elicitur ex alio effectu mirabili istius orationis, nempe quod facies Beatae Teresiae, dum orationi vacaret, ex colloquio Dei (ut de Moysi legitur) saepius resplenderet. »

(2) *Procesos de beatificacion y canonizacion de Sta Teresa de Jesus*, editados y anotados por el P. Silverio de Santa Teresa, O. C. D., Burgos, 1935. Cf. notamment les dépositions de Catalina Bautista (« ... y la hallaba en oracion transportada y con un rostro tan hermoso, que parecia no era de este mundo, sino cosa del cielo »), t. I, p. 92 ; de Diego de Yepes (« ... hallaba el rostro de la dicha Madre inflamado y tan hermosisimo, que le ponia admiracion, el cual poco a poco, después de recordada, se volvia en su color penitente »), *ibid.*, p. 286; d'Ana de Jesus (« Algunas veces salia de rezar con una color y hermosura que maravillaba, y otras tan desfigurada, que parecia muerta »), *ibid.*, p. 474, etc., etc.

(3) Cf., entre autres, la déposition de Mariana de la Encarnacion : « ... cuando el Santisimo Sacramento entro para que le recibiese, con extraordinaria ligereza se sento en la cama por si, a solas, y con un semblante muy grave, como de varon venerable, muy encendida, que ponia y causaba admiracion el mirarla... », *ibid.*, p. 89. Cf., dans le même sens, *ibid.*, pp. 95, 101, 105, les témoignages de Catalina Bautista, Juana del Espiritu Santo, Constancia de los Angeles.

lid, déclare bien avoir vu sainte Thérèse, une nuit de Noël, le visage éclairé d'un éclat plus vif que la lumière des cierges, et, une autre fois, la figure « resplendissante (1) » ; mais il est remarquable qu'aucune des autres sœurs du même couvent qui ont déposé au procès ne fasse allusion à ce fait extraordinaire. Sœur Maria-Bautista note simplement avoir été souvent frappée de sa rougeur et de la beauté de son expression (2).

Je n'ai trouvé qu'un autre témoignage direct relatant un phénomène lumineux dans la vie de sainte Thérèse, mais rien ne permet de penser que la lumière dont il est question émane de la personne de la sainte et peut-être que, strictement, je ne devrais pas le citer ici. Le fait a été raconté par Doña Quiteria Davila, qui fut prieure du couvent de l'Incarnation d'Avila et accompagna sainte Thérèse dans plusieurs de ses voyages. Sa déclaration au procès d'Avila a été faite en 1597. Elle se rendait avec la sainte à Salamanque. Toutes deux furent surprises par la nuit dans le voisinage d'un cours d'eau qu'il fallait franchir. Doña Quiteria était fort apeurée, et sainte Thérèse s'efforçait de la rassurer, quand se mit à luire une clarté qui ne cessa de les éclairer tant qu'elles n'eurent pas gagné un lieu habité. Comme Doña Quiteria demandait à Thérèse d'où pouvait bien venir cette lumière, « Pregunteselo a Dios », « demande-le à Dieu », répondit-elle (3).

(1) « ... y esta testigo la vio una noche en el coro de este monasterio, dia de Pascua de Navidad, diciendo una leccion, que la resplandecia el rostro con mas claridad que la vela, y la vio estando arrobada levantar un brazo con grande admiracion, y el rostro con un resplandor muy grande, y esto fué otro dia antes de la dicha noche de Navidad cosa de un año, a lo que se acuerda. » *Ibid.*, t. II, p. 31.

(2) « Su postura era como pintan a un San Francisco, y aun mas levantadas las manos y el rostro, que se le ponia en aquel tiempo con una inflamacion, hermosura y devocion, que la pegaba a quien asi la veia. » *Ibid.*, p. 46.

(3) *Procesos*, etc., t. I, p. 237. Cf. le même récit, fait avec des variantes négligeables par Dona Maria del Castillo, qui le tenait de la précédente, t. II, p. 408.

La réponse de la sainte montre qu'il n'y avait pas d'illusion chez sa compagne et qu'elle ne doutait pas, elle-même, avoir été favorisée d'un secours surnaturel.

En résumé, la preuve qu'un phénomène de luminosité proprement dite se soit produit en la personne de sainte Thérèse est loin d'être faite. Des termes des dépositions faites par des témoins oculaires aux premières enquêtes, il ressort simplement qu'à de certains moments, sous le coup de l'émotion religieuse, le visage de sainte Thérèse se couvrait d'une vive rougeur et prenait une expression de beauté indicible. Il est facile d'imaginer comment un phénomène si frappant et, dans l'atmosphère où il se produisait, si émouvant, a pu donner naissance à la tradition postérieure d'une irradiation véritable.

∴

Saint Philippe Néri, qui témoigna — en termes à mon sens douteux — du rayonnement de saint Ignace, aurait eu lui-même ce don de luminosité.

Antonio Gallonio, dans sa biographie, dont les éléments sont puisés dans l'enquête du procès, et qui fut publiée cinq ans seulement après la mort de Philippe (1600), raconte que le saint, appelé au chevet du médecin G. B. Modio, qu'on pensait à l'agonie, s'étant mis en prière dans une chambre voisine, la garde-malade, qui l'y avait suivi, le vit prier avec ce tremblement qui lui était habituel, le corps soulevé de terre, la face illuminée. Cette femme criant au miracle, ceux qui entouraient le lit du moribond accoururent et virent Philippe environné d'une telle lumière que la chambre en était éclairée (1).

Malheureusement, non seulement Gallonio n'était pas présent à cette scène, mais, des trois récits qui la relatent,

(2) *A. S.*, 26 mai, p. 463 C.

au procès de canonisation, le seul témoin oculaire, Bernardino Corona ne parle pas de luminescence. Ce fait n'apparaît que dans la relation de Maria della Volta, rapportant les propos de sa mère, témoin jadis du prétendu miracle (1).

Dans la *Vie de saint Philippe* par Pierre-Jacques Bacci, on trouve un témoignage qui mérite plus d'attention, c'est celui d'Aurelio Bacci de Sienne, qui raconte avoir vu Philippe auréolé d'une lumière éclatante et qui appuie sa déclaration de détails précis assez inhabituels dans ces sortes de récits. Je n'ai pas eu en main le texte de la déposition d'Aurelio Bacci et je ne puis donner que la version qu'en donne son homonyme P. J. Bacci, et encore dans une traduction française :

« Aurelius Bucci (*sic*) siénois, la première année du pontificat de Sixte V, le saint disant la messe au grand autel de notre église, lorsqu'il fut arrivé au *memento* des vivants, il vit autour de sa tête une clarté dont la couleur ressembloit assez à celle de l'or, excepté qu'elle étoit plus vive. Elle avoit environ quatre doigts de largeur, en façon de diadème. Et dans la crainte qu'il avoit que ce ne fût une tromperie de ses yeux, il se tourna plusieurs fois derrière pour diversifier sa vüe : mais quand il le regardoit en suite, il voïoit toûjours la même chose; jusques-là que ne se contentant pas de cette tentative, il se voulut encores froter les yeux avec les mains et son mouchoir, pour voir s'il en découvriroit autant à l'entour de la tête des autres : mais il n'y aperçut rien, et lorsqu'il se tournoit vers Philippe, il continüoit toûjours à voir sa tête environnée de la même lumière, jusqu'à ce que ce saint eût communié (2). »

(1) Je dois ce détail à M. l'abbé Bordet, auteur, avec l'abbé Ponnelle, d'une biographie de saint Philippe Néri qui est un modèle de probité historique et de sobre élégance (*Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps* (1515-1595), Paris, Bloud et Gay, 1928).

(2) *La vie de saint Philippe Néri, florentin, fondateur de la con-*

Le récit d'Aurelio Bacci est, on le voit, assez circonstancié et offre quelques précisions concrètes dont nous n'avions pas encore eu d'exemple. Si l'on avait une deuxième version d'un autre témoin également oculaire de ce même fait confirmant celle de Bacci, il n'y aurait aucune raison valable de douter que Philippe Néri possédait le don de luminosité ou, pour mieux dire, qu'il se montra ce jour-là lumineux.

Il existe encore, il est vrai, un texte de Jérôme Barnabei disant que l'évêque de Raguse prenant, pour la baiser, la main de Philippe, demeura stupéfait en la voyant « plus brillante que l'or et plus resplendissante que le soleil (1) », mais la biographie où se trouve ce détail appartient manifestement au type panégyrique et, d'autre part, l'auteur, s'étant dispensé de toute recherche personnelle, ne mérite guère de crédit.

(*A suivre.*)

Olivier Leroy.

grégation de l'Oratoire, traduite de l'italien de Pierre-Jacques Bacci Arétin, prêtre de la même congrégation, par M* * *., Paris, 1685, p. 443.

(1) *A. S.*, 26 mai, p. 585, n. 361 : « Apprehensamque ejus dexteram reverenter osculatur : quam quidem auro ipso nitidiorem et solari radio splendiorem intuetur. »

La « componction du cœur »

(*Suite*) (1)

Ce n'est certainement pas un hasard si la componction s'est développée en même temps que la dévotion à l'humanité de Notre-Seigneur. Cette coïncidence dans l'histoire ne fait que manifester une quasi-identité psychologique. La componction jaillit quand se rencontrent notre misère et la miséricorde de Dieu, qui sont unies dans le Christ au suprême degré. Elle est une passion, comme ces passions qui font notre misère, elle est sensible, elle est la face la plus humaine de notre vie divine; et dans le Christ, le Verbe de Vie s'est fait voir aux yeux de chair, entendre des oreilles, toucher par des mains. Lorsque Jean de Fécamp écrit sa complainte pour exciter à la componction, avec un instinct très sûr, il encadre chaque strophe dans ces trois vers :

Heu homo, heu homo, heu te miser homo...
Miserere Christe, miserere pie,
Tu miseris tuis semper miserere (2).

Le *sens de l'Incarnation*, si développé au moyen-âge, de l'Incarnation totale, c'est-à-dire continuée dans les membres du Christ, comporte la familiarité avec ce paradoxe chrétien : la vie divine se manifeste, se communique, s'accroît dans et par la chair. L'homme intérieur, dit Richard

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, octobre, supplément, pp. [1]-[14].
(2) Publié par Dom Wilmart, *Aut. spir.*, pp. 131-134

de Saint-Victor, ne se contente pas de se nourrir seul; « il lui arrive de multiplier les instances auprès de son domestique pour l'inviter à partager son pain. L'esprit mange seul son pain, lorsqu'il regrette ses péchés, mais qu'il ne parvient d'aucune façon à arracher des larmes. L'homme intérieur et l'homme extérieur mangent également le pain de la douleur et prennent pour ainsi dire en bonne intelligence leur nourriture, lorsque l'un profondément gémit et que l'autre, à son gémissement, répond en versant des larmes abondantes (1). » C'est alors qu'il y a proprement componction, et Richard en distingue deux sortes : celle des commençants, provoquée par la seule crainte et qui est amère, puis celle qu'inspire le désir amoureux des joies célestes, et qui est une réfection spirituelle très douce (2). Alors, l'homme intérieur, qui

(1) *Benjamin major*, II, 17 (P. L. 196, col. 98).

(2) On a souvent entendu ainsi : « Fuerunt mihi lacrymae meae panes die ac nocte » (Ps. XLI), non point de larmes provoquées par des tribulations, mais de larmes d'amour qui sont une nourriture spirituelle.

Nous avons déjà dit, à propos de saint Grégoire et de saint Isidore, que la distinction des deux componctions de crainte et d'amour est classique au moyen âge. Il n'y aurait ici qu'à signaler les symbolismes par lesquels on l'exprime au gré de l'imagination. Ex. : Richard de St Victor, *de Exterminatione mali et promotione boni*, cap. X (P. L. 210, col. 1079) : ce sont deux étapes des vrais Israélites quittant l'Égypte et allant vers la terre promise; l'une fait fuir la mer du péché, l'autre franchir le Jourdain et donne accès à la patrie. Elles correspondent aux deux confessions, dont il parle auparavant, la confession du péché et la confession de louange.

A propos de la joie de la componction d'amour, le mot de « jubilus » est prononcé dans l'oraison « ad obtinendam cordis compunctionem in oratione », attribuée à tort à S. Anselme (P. L. 158, col. 871-872) : « Dator omnium bonorum, Deus, da mihi inter laudes tuas fontem lacrymarum simul cum cordis puritate et mentis jubilatione, ut perfecte te diligens et digne te laudans, ipso cordis palato, sentiam, gustem et sapiam quam dulcis et suavis es, Domine, sicut scriptum est : Gustate et videte quoniam suavis est Dominus... Beatus populus qui scit jubilationem. » Toujours les deux vies corrélatives : « jubilus » vers le ciel, larmes de la componction sur cette terre (cf. notre conclusion sur S. Grégoire).

a fait se restaurer son compagnon, peut dire le verset du psaume : « L'homme de ma paix, en qui je mettais de l'espoir, avec qui je prenais une douce nourriture!... Dans la maison de Dieu nous nous promenions en si bonne harmonie!... » Hélas! l'homme extérieur, qui contribuait à cette joie de son maître, le trahit. On poursuivit à cette époque avec une belle ardeur leur mutuel accord, et la componction le réalisait. Les larmes de la componction, dit saint Pierre Damien († 1072), font « bientôt rayonner dans nos âmes une splendeur qui illumine tout ce qui était obscur en elles, tout ce qui s'y cachait dans les ténèbres... L'amour de Dieu fait se répandre la componction des larmes, et en retour par les larmes notre âme brûle avec plus de ferveur d'amour pour Dieu (1) ». Aelred de Riévaulx demande à Dieu de pouvoir pleurer à volonté (2).

De même, on maintenait fortement unis les deux extrêmes de la vie spirituelle. Aux plus hauts degrés l'humilité de la créature pécheresse demeure l'âme de la componction. Le texte le plus remarquable à ce sujet est sans doute celui du *Benjamin major* (3). Richard y exprime en termes de « componction » les purifications des âmes privilégiées. Le mot n'apparaît dans son ouvrage qu'au moment où il parle de la contemplation des réalités qui excèdent la raison. « J'estime, dit-il, que cette fabrication intérieure (il présente la contemplation comme la fabrication d'un chérubin semblable à ceux du propitiatoire) exige davantage la componction qu'une profonde recherche, les soupirs que les arguments, des gémissements drus que des argumentations abondantes. Nous le savons

(1) *De perfectione monachorum*, cap. 13 (P. L. 145, col. 311).

(2) P. L. 158, col. 894 (méditation attribuée par erreur à saint Anselme).

(3) Lib. IV, cap. 6 (P. L. 196, col. 139-141); cf. cap. 7 (col. 142) et le résumé (col. 198). Denys le Chartreux, qui cite le passage, *de Contemplatione*, lib. I, art. 25 (édit. Montreuil, t. 41, p. 165), rapproche cette doctrine de celle de Cassien sur la pureté du cœur nécessaire pour goûter le sens des Écritures.

bien : rien ne purge mieux l'intime du cœur, rien ne répare mieux la pureté de l'esprit (*mens*), rien ne balaye pareillement les nuages de l'ambiguïté, rien ne rend au cœur une sérénité plus parfaite et plus prompte que la vraie contrition d'*animus*, que la profonde et intime componction d'*anima* (1) ».

La langue de Richard est très technique. Jusqu'à quel point cependant peut-on reconnaître ici une différence entre *animus* et *anima*? Les deux membres de phrase qui se balancent représentent-ils bien deux ordres d'idées différents, ou n'y a-t-il là qu'un redoublement littéraire? Nous ne pouvons nous prononcer (2). Il nous faut au moins signaler la curieuse opposition entre « contrition » et « componction » qu'entraînerait celle d' « animus » et d' « anima » si d'autres textes venaient la confirmer. Il est normal d'attribuer la contrition à l'âme raisonnable et la componction à l'homme tout entier en mettant l'accent sur la sensibilité. Mais il y aurait davantage. Le

(1) « Puto quia opus est in hoc opere intima potius compunctione quam profunda investigatione, suspiriis quam argumentis, crebris potius gemitibus quam copiosis argumentationibus. Scimus autem quia cordis intima nil adeo purgat, mentisque munditia nil adeo reparat, nihil sic ambiguitatis nebulas detergit, cordisque serenitatem nil melius, nil citius adducit, quam vera animi contritio, quam profunda et intima animae compunctio. Sed quid in Scriptura? Beati, inquit, mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Studeat ergo cordis munditiae qui cupit Deum videre, qui in divinorum contemplationem festinat assurgere... Absque dubio et sine contradictione, non est leve vel facile humanum animum angelicam formam induere et insuper mundanum quemdam et vere plus quam humanum habitum transire, spiritales pennas accipere, et se ad summa levare! O quoties necesse est aurum suum in ignem mittere et iterum extrahere, et nunc in hoc, nunc in illud latus vertere, crebrisque ictibus undique tundere, antequam angelicam formam excutat cherubimque producat! » *Benjamin major*, IV, cap. 6 (P. L. 196, col. 139 et 140).

(2) Dans son tableau du vocabulaire technique de Richard, C. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore*, Roma, 1933, pp. 125-130, ne fait pas figurer « animus » et « anima », mais de cette lacune on ne peut rien conclure...

mot d'*animus* revient un peu plus loin : « Ce n'est pas chose légère et facile pour la raison humaine (*humanum animum*) de revêtir la forme angélique. » Ici, sans aucun doute, il s'agit pour l'homme d'abandonner autant qu'il peut le mode de penser rationnel qui lui est propre pour acquérir un regard de plus en plus pur, de plus en plus intuitif, une « forme angélique ». Mais comme on ne retrouve plus en parallèle le mot d' « anima », comme nous ne connaissons pas non plus — mais notre science est courte — de texte où Richard oppose « animus » à « mens », nous ne sommes pas sûr qu'il lui donne strictement partout le sens de raison discursive. S'il en était ainsi, la « contrition d'*animus* » s'opposerait évidement à la « componction d'*anima* »; elle serait la purification qui brise, *broie*, le mode rationnel de penser, tandis que la componction serait la purification morale (1). Sans doute « contrition » ne serait-il pas tout à fait vidé de sa signification morale : Richard rend trop solidaires pour cela la purification contemplative du regard et la purification affective du cœur, mais c'est « componction » qui serait plus spécialement chargé d'exprimer la seconde.

Peu importe. En ce qui nous concerne, la doctrine est claire. Richard enseigne que, pour s'élever à la contemplation des choses divines, l'âme ne doit pas raisonner

(1) Défions-nous des concordismes, mais ne négligeons pas les affinités possibles; aussi bien Richard et Bernard évoquent-ils comme ils peuvent la même réalité psychologique. Pour S. Bernard (Cant. I, 3, analysé par Ét. Gilson, *Théol. myst. de S. Bern.*, p. 125), la *raison* est aspergée par l'hysope de l'*humilité* (qui accomplit bien l'œuvre de « contrition » voulue par Richard) et la *volonté* embrasée par le feu de la *charité*; l'âme est rendue parfaite, sans *tache* à cause de l'humilité, sans *rides* à cause de la charité. — Dans le *Liber de Modo bene vivendi*... on voit l'esquisse d'une distinction entre la componction du *cœur* et celle de l'*esprit* : « Compunctio cordis sanitas est animae, compunctio mentis illuminatio est animae : quia tunc anima illuminatur quando ad lacrymas compungitur » (ce qui va dans le sens du texte de S. Pierre Damien cité plus haut).

sur son cas et s'observer, mais plutôt aider l'action du Saint-Esprit en intensifiant sa contrition, sa componction. C'est là toute sa part dans une œuvre qui est celle de l'Esprit et non la sienne (ch. VII). Comment essaierait-elle de se conformer elle-même aux chérubins, que nul n'a vus? (col. 141) Tels les chérubins du propitiatoire, qui symbolisent la contemplation de ce qui excède la raison humaine (col. 142 et ss.), elle doit être d'or et ductile. Être d'or, c'est dire que l'esprit (*mens*) doit se purifier de toute image (1), ductile, et c'est l'œuvre de la componction (col. 198). On ne peut accuser davantage la continuité, la simplicité de la conduite spirituelle, car cela revient à dire : aux plus hauts degrés, le mouvement de l'âme demeure le même : attiser la componction (humilité, contrition, gémissements) qui au début la purifiait des plus grosses impuretés et qui maintenant, avec ses « gémissements » et ses « soupirs », martèle son or pur dans le feu de l'Esprit.

Ce que Richard envisage ainsi sous l'aspect de la contrition, saint Bernard le voit sous celui de la compassion aux souffrances du Christ (2). La doctrine n'en est que

(1) Il peut être opportun de rappeler que souvent, dans la langue du XII[e] siècle, « imago », « imaginatio » (au sens d'*imago*), ne signifie pas seulement *image* mais aussi *concept*.

(2) Dans les sermons LV-LVII sur le Cantique (P. L. 183, col. 1044-1054), S. Bernard développe aussi la doctrine de la visite de l'époux grâce à la *contrition*. Nous sommes dans une chambre obscure mal éclairée par une double fenêtre; l'époux est de l'autre côté du mur (post parietem), ce mur de notre corps mortel qu'épaississent notre concupiscence, nos péchés, etc. Une confession faite avec la *componction* de crainte (in moerore pro nostris excessibus) est comme l'ouverture de l'étroite fenêtre grillagée. La confession faite d'un cœur dilaté par la componction d'amour (in exsultatione pro divinis muneribus) ouvre la seconde fenêtre, et l'époux peut nous visiter de son regard (col. 1049-1050). — Cf. les deux états de la contrition indiqués dans le curieux dictionnaire théologique d'Alain de Lille, au mot « contritio » : « Est contritio poenitentium... est contritio perfectorum, unde in Cant. : Quae est ista quae ascendit... et universi pulveris? » (P. L. 210, col. 751).

plus saisissante, parce qu'elle bloque pour ainsi dire l'union mystique et la dévotion sensible à l'humanité de Jésus. « La méditation de la passion et de la résurrection qui la couronne, remarque M. Gilson, du fait même qu'elle provoque dans le cœur des élans d'amour plus ardents (1), s'accompagne d'un accroissement de charité telle qu'elle prépare l'âme à recevoir la visite du Verbe. *Elle va donc directement à l'union par la compassion* (2). » Vue dont on ne saurait exagérer l'importance. Et il va sans dire que, pour Bernard tout le premier, l'amour « charnel » du Christ n'est qu'un amour inférieur, mais la *memoria*, entendons par là la mémoire, le souvenir *sensible* (c'est nous qui soulignons *sensible*) de la Passion du Christ, est en nous la condition et l'annonce de la *praesentia*, c'est-à-dire, au sens plein, de la vision béatifique dans la vie future, mais aussi déjà de ces visitations de l'âme par le Verbe en cette vie (3) ». Voilà bien ce qui correspond, dans les membres du Christ, à l'union hypostatique qui est dans le Christ lui-même.

Tout cela nous paraît déceler un sens profond, vital, plénier, du mystère chrétien. Et c'est de lui que jaillit la componction. Essayons de mordre sur cette vérité pour l'éprouver. Aussi bien y a-t-il quelques apparences que la componction corresponde plutôt soit à un excès, soit

(1) Élans où nous reconnaissons les « compunctiones » de Cassien, les « flèches enflammées » de S. Jérôme. — Cf. dans l'hymne « Jesu dulcis memoria » : « Quando cor nostrum visitas — Tunc lucet ei veritas — Mundi vilescit vanitas — Et intus fervet caritas. » — Il y aurait lieu de rapporter ce que S. Bernard dit des « visitations » du Verbe à la doctrine des missions divines.

(2) Ét. Gilson, *Théol. myst. de S. Bern.*, p. 103. Il renvoie au *De diligendo Deo*, IV (P. L. 182, col. 981); — cf. Gilson, *La Passion dans la pensée française au moyen-âge*, Rev. des qu. hist., juillet 1934, pp. 155-156; Ed. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge*, moyennant les remarques du R. P. de Vaux, *Vie Spir.*, Suppl. 1933, pp. [45]-[50].

(3) Gilson, *op. l.*, p. 104.

à une déviation du sens chrétien. Est-ce coïncidence pure si le temps où elle s'épanouit est aussi l'un de ceux où le pessimisme augustinien fut le plus virulent et d'autre part où un moralisme plus ou moins latent, tout à fait libéré chez Abélard, parut quelquefois réduire la vie chrétienne à une simple imitation de Jésus, méconnaître la réalité profonde du mystère rédempteur?

Abélard écrit à Héloïse : « Il ne t'invite pas aux larmes et à la componction, le Fils unique de Dieu, innocent, qui pour toi et pour tous est arrêté par les êtres les plus impies, bousculé, flagellé, et, la face voilée, est moqué, souffleté, couvert de crachats, couronné d'épines, enfin pendu entre deux larrons au gibet alors si ignominieux de cette croix!.... Garde toujours, ma sœur, devant les yeux ton véritable époux et celui de l'Église, porte-le dans ton cœur... Sois du peuple et des femmes qui pleuraient et se lamentaient sur lui... A l'époux qui souffre pour te racheter, compatis; à celui qui est crucifié pour toi, réponds par la componction. Demeure sans cesse par l'esprit auprès de son sépulcre, et, parmi les femmes fidèles, lamente-toi et pleure... Lui-même exhorte les fidèles à cette componction de compassion, lorsqu'il dit par Jérémie : « O vous tous qui passez sur le chemin, arrêtez-vous, et voyez s'il est une douleur semblable à la mienne (1) »... Il serait beau de lire toute cette méditation sur les souffrances du Christ; l'ample épanchement de cette plainte, les sanglots qu'on y entend, l'appel qui y est fait à toutes nos cordes sensibles, cela est nouveau. Déjà l'accent du *Stabat*. Cette manière de nous mêler en imagination aux scènes dramatiques, c'est déjà celle du pseudo-Bonaventure en ses méditations fameuses. Perte ou gain? Le gain apparaît aussitôt, et l'on se réjouit : « Le déficit de sa théologie n'empêchait pas chez Abélard la vigueur du sens chrétien (2). » Prenons

(1) Ep. v (P. L. 178, col. 208-209).

(2) J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, Étude théologique*, 1914, p. 330.

garde! Il se peut que justement ce déficit théologique et ce gain sentimental soient en rapport. Rapport dont le chrétien ne prendra certes pas son parti, mais qu'il s'explique par la transcendance du mystère et les complexités de notre nature. Que l'amour du Christ ait en nous les plus sensibles retentissements, cela n'atteste pas la vue la plus compréhensive du mystère du Christ, ni même que cet amour soit très intense. Si on limite l'efficacité de la Passion à celle d'un exemple (1), par là même, on attache tout le prix aux actes du sujet qui suit l'exemple et on l'excite à s'attendrir. Au contraire, une purification du regard contemplatif qui se fixe sur un objet de foi infiniment plus haut, plus énigmatique, plus dépouillé de ce qui nourrit l'imagination et la sensibilité, n'appelle-t-il pas un amour beaucoup plus profond, et pourtant moins senti? Plus sera haute l'union avec le Dieu rédempteur, plus il semble que l'âme sera envahie, évacuée, absorbée par cet éblouissant secret; où toute sa compassion sans doute s'exaltera, mais pour être comme volatisée, ou transmuée en une ivresse silencieuse. Miasmes, les plaintes d'une pitié trop humaine! Les images émouvantes d'Abélard sont pour faire dévier la sensualité d'Héloïse. Tout au long du moyen-âge, n'est-il pas fréquent que la piété demeure sur un plan trop humain? Au XIV^e^ et au XV^e^ siècles la componction paraîtra souvent l'équivalent sentimental d'une théologie inconsistante; elle n'en éclatera qu'avec plus de bruit. Trois réalités se correspondent évidemment : l'exubérance de l'imagination et de la sensibilité, le moralisme ou la fausse mystique, une conception trop exclusivement psychologique de la rédemption. Ne serait-ce pas dans cette ligne que se développe la componction?

Le danger est évident. Mais il serait faux d'opposer l'aspect objectif et théocentrique, comme on dit, de l'œu-

(1) Nous ne voulons pas dire que le cas d'Abélard lui-même soit si simple.

vre rédemptrice et son aspect subjectif d'imitation de Jésus. Ils ne sont pas sur le même plan; un vigoureux sens chrétien les fait valoir l'un par l'autre. Dans la psychologie concrète, comment le chrétien participe-t-il aux mystères du Christ, sinon selon son mode à lui, qui est l'imitation de Jésus? Il doit par sa vie tout entière jouer un jeu sacré : le jeu de son incorporation au Christ, de sa divinisation. Sauf déviations certaines, bien audacieux qui distinguera si le jeu moral, le seul qui tombe sous l'observation psychologique, se passe ou non de sa nécessaire référence mystique. Le plus souvent, c'est le secret de l'âme et de Dieu (1).

De même, nous ne nions pas qu'il faut à la componction pour s'épanouir un climat augustinien, si c'est être augustinien que de voir dans toute leur horreur les ravages du péché, de comprendre que le christianisme est une religion de salut, que la grâce est guérissante. Cet augustinisme-là est éternel, il appartient à l'essence d'un christianisme authentique. Des exagérations pessimistes attisent certainement la componction, mais elle conserve ses droits aux yeux d'une théologie qui, comme celle de saint Thomas, garde toute la vigueur du pessimisme chrétien.

Si un sens profond du péché est donc nécessaire à la componction, en revanche, il nous faut rectifier le sentiment selon lequel elle existerait de préférence dans la ligne du moralisme. Ce qui est vrai, quoique difficile à

(1) En particulier, bien audacieux qui ose déclarer, comme on le fait parfois aujourd'hui, que chez saint Bernard la dévotion à l'humanité de Jésus a porté préjudice à la dévotion théocentrique. Ni l'historien, ni le théologien ne devrait se laisser aller à de pareilles impressions. Si l'on veut bien méditer les textes auxquels renvoie M. J.-Ch. Didier (*Vie Spir.*, Suppl. août-sept. 1930, p. [3]), on adoptera au contraire sa conclusion : « Si Bernard s'émeut tant à contempler Jésus dans l'humilité de sa vie terrestre, si l'humanité du Sauveur prend chez lui tant de relief, c'est que dans l'homme il voit un Dieu qui s'anéantit. Le motif foncier de sa dévotion à l'humanité du Christ est dans sa foi à la divinité. »

formuler, c'est qu'elle offre des différences d'intensité, de couleur et de timbre, selon la manière dont l'âme *réalise*, au sens anglais du mot, dans sa vie personnelle le grand mystère du salut. Que l'on compare au passage tout à l'heure cité d'Abélard une méditation de saint Anselme. A première vue, elle pourra paraître plus froide (1), peut-être banale, car depuis des siècles une pieuse littérature en a dilué l'inspiration. Mais l'auteur lui-même veut qu'on y entre avec intensité (2), et à juste titre, puisqu'elle est le fruit d'un très intense amour. Alors elle paraîtra plus poignante, même sensiblement. En suivant Abélard, pour dépasser la simple pitié que provoque la vue de tout homme qui souffre, il faut projeter dans son texte la pensée du mystère rédempteur, qui y est à peine, qui — rien n'empêche de l'espérer — était davantage dans son cœur. Mais lorsque avec saint Anselme on contemple la splendeur de ce mystère, aussitôt, parce qu'il est notre affaire la plus intime et que notre misère ne nous quitte pas, éclate une componction d'autant plus douloureuse qu'elle est l'envers d'une plus grande joie. Cette provocation à la tristesse par la cause de la suprême joie, cette excitation à la joie par la tristesse, cela est proprement *chrétien*. Concours inouï de sentiments qu'a éveillés dans l'âme humaine le mystère du Christ. A l'extrême, parce que l'homme de douleurs est le Dieu de la béatitude, le pathétique ne sera pleinement chrétien que sous l'empire d'une jubilation.

« Seigneur, s'écrie saint Anselme, comment me réjouirai-je de ma vie ; je ne la dois qu'à votre mort! Vais-je me réjouir de ce que vous avez souffert, de la cruauté de ces hommes qui vous ont fait souffrir tout cela ? Et pour-

(1) Chez saint Anselme lui-même, on pourrait trouver des passages où le pathétique est plus accusé. Ainsi la belle Orat. XX (P. L. 158, col. 903-904), et il est remarquable que ce qui rend ce morceau plus immédiatement suggestif pour l'imagination et la sensibilité, soit la compassion avec la sainte Vierge.

(2) Cf. le prologue des Méditations ; le billet à la comtesse Mathilde (Dom Wilmart, *Aut. spir.*, p. 166).

tant, s'ils n'avaient accompli ces choses, vous n'auriez pas souffert, et si vous n'aviez souffert, tout ce bien n'aurait pas été (1)... Donc, homme de rien, remets leur cruauté au jugement de Dieu, et occupe-toi de ce que tu dois à ton Sauveur... Évidemment, Seigneur, puisque vous m'avez fait, je me dois tout entier à votre amour; puisque vous m'avez racheté, je me dois tout à vous... Faites, je vous en prie, Seigneur, que je goûte par l'amour ce que je goûte par la connaissance, que je sente en affection ce que je sens par l'intelligence; je vous dois plus que tout moi-même, mais je n'ai rien de plus et par moi-même je ne puis vous rendre tout ce que je vous dois. Tirez-moi, Seigneur, dans votre amour, mais là tout entier. Tout ce que je suis est vôtre de par la création, faites-moi tout vôtre par l'amour. Voici, Seigneur, mon cœur est devant vous : il s'essaie, mais de lui-même il ne peut rien; faites, vous, ce que lui-même ne peut. Accueillez-moi dans la chambre close de votre amour, je demande, je cherche, je frappe (2). »

Pierre de Blois reprend ces paroles, et c'est un autre accent. Pressé par la componction d'amour, l'âme, dit-il, interpelle le Christ : « Faites, Seigneur, mon Époux, Jésus-Christ, que je goûte par l'amour ce que je goûte à peine par la connaissance... Quand vous verrai-je ? quand apparaîtrai-je devant votre face?... Que vous êtes élevé, vous qui êtes plus élevé que le ciel ! Et cependant vous vous êtes humilié tellement que vous avez élu, pour y faire votre demeure, les âmes les plus humbles (3). »

Remarquons le *sens de créature* (4) qui règne dans ces prières, ce sens si fort des *deux* créations, la création

(1) Cf. *Sermo de Passione Domini* (P. L. 158, col. 676) : « Gaudebo an dolebo de morte tua? Sane, *utrumque faciam*... Sed quia tempus est flendi antequam ridendi, ambulo tristis dimitto capite, et *assimilabor passioni tuae.* »

(2) Medit. XI (P. L. 158, col. 767-769); cf. la trad. Castel, pp. 141-145.

(3) *Tractatus de Charitate*, cap. XXXIV (P. L. 184, col. 635).

(4) Nous ne pouvons pas prendre ces mots avec l'acception que

naturelle et la re-création de grâce. L'on voit comme une des causes de la componction est la coexistence, nécessairement violente et tendre, audacieuse et consternée, des attitudes contraires que ce double sentiment provoque. La religion, avec sa crainte, et l'amour, qui est familier, s'impliquent, s'excitent l'un l'autre en christianisme, et pourtant leurs démarches sont contraires. Ce même sens de créature, qui est au cœur de toute componction, peut donc devenir merveilleusement tendre, comme chez Guillaume de Saint-Thierry : « Il nous est doux de pleurer devant vous, Seigneur notre Dieu, qui nous avez faits, qui sommes votre peuple et les brebis de votre pâturage. Moi, moi, Seigneur, comme dit votre prophète, je suis un homme qui connais ma pauvreté, je suis pauvre et dans les peines depuis ma jeunesse (1). » « Que je me pleure durant toute ma vie », demande saint Aelred de Riévaulx (2).

Rudolf Otto donne à sa formule : « Sentiment de l'état de créature ». Otto, contre Schleiermacher remarque, et il y insiste, que ce sentiment n'est pas du tout « le sentiment d'avoir été fait par Dieu », mais celui de l'homme qui « s'enfonce et se dissout dans son néant et sa petitesse » devant la « majestas » de Dieu (*Le Sacré*, trad. A. Iundt, pp. 37-41). On voit, au contraire, que chez nos auteurs, dans la componction c'est bien le sentiment *d'avoir été fait* que nous trouvons, et non pas purement et simplement celui de leur propre néant. Otto nous fait prendre une plus vive conscience, par contraste, d'un caractère proprement *chrétien* de la piété, qui marque un progrès sur le simple sentiment de « resilitio in propriam parvitatem », comme dit S. Thomas. Ce n'en est pas moins chez le chrétien une donnée *immédiate* de la conscience religieuse, en vertu de sa *foi*. Nous rencontrons ainsi dans l'ordre des sentiments, tels que les effusions des saints les montrent, la même vérité que M. Gilson a constatée en historien des philosophes chrétiens. — Signalons, entre beaucoup, car ce sentiment est partout, une belle page particulièrement lourde du sentiment de créature : méditation de Jean des Échelles (début du XIII[e] siècle?), Dom Wilmart, *Aut. spir.*, p. 305.

(1) *Meditativae orationes*, medit. IV (édit. M. Davy, 1934, p. 98).

(2) P. L. 158, col. 894. Il faut signaler particulièrement ces trois méditations d'Aelred, « déployées en triptyque », comme dit si bien Dom Wilmart.

Dans ces colloques de l'âme avec son Créateur et son Sauveur, la componction atteint une vertu presque intolérable, quand tout converge : une foi vigoureuse dans la rédemption, un amour tendre pour Jésus, une honte intime du péché qu'on a commis, une confiance éperdue dans le pardon de l'ami divin, l'imagination vive de ses souffrances, le véhément désir d'y participer pour participer aussi à leurs fruits et effacer l'offense.

« Je te salue, salut du monde ; je te salue, Jésus aimé. M'adapter à ta croix, je le voudrais bien ; tu en sais la cause ; prête-toi à moi. — Tes plaies rouges, tes blessures profondes, grave-les dans mon cœur, afin que, t'aimant de toutes manières, je sois avec toi percé. — Debout sur cette croix, regarde-moi bien, mon bien-aimé, attire-moi tout à toi ; dis-moi bien : je te guéris, je te pardonne tout. — Voici qu'épris de ton amour, je t'embrasse tout rougissant ; je m'applique à toi : ah ! tu n'en sais que trop la cause, mais supporte-moi, ne dis rien. — Que mon audace ne te déplaise ; malade et souillé que je suis, puisse ton sang qui coule ici partout me laver, me guérir et me rendre sans tache. »

fr. P. Régamey, O. P.

La doctrine spirituelle de Chardon

(*Suite*) (1)

VIII. — Missions invisibles et progrès spirituel

Ainsi que je l'ai fait remarquer en retraçant le plan général du livre de Chardon, avec le 3e Entretien c'est la grâce considérée non plus seulement comme chrétienne mais comme divine — par participation — qui est étudiée. Toujours, du reste, en vue d'éclairer la douloureuse énigme des croix des âmes saintes.

La grâce apparaît alors comme un appel à la présence des Personnes divines.

Non pas cette première forme de présence, qui est appelée : d'immensité. Mais celle qui relève de la grâce sanctifiante. Encore n'est-ce pas précisément celle qui fait que « l'âme sainte (est) unie à Dieu par la grâce à son être et par les vertus surnaturelles à ses attributs » ; il s'agit d'une présence encore plus intime et en même temps plus dynamique, je veux dire : important d'une façon plus immédiate à l'ascension de l'âme vers la sainteté. C'est la présence active des Personnes divines elles-mêmes et une participation au dynamisme divin, non plus seulement considéré dans les attributs communs à la nature de Dieu, mais dans l'activité propre à chacune

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, septembre 1935, p. [85].

des trois Personnes : « Dieu nous rend participants de tout ce qu'il possède par les productions éternelles des mêmes Personnes incréées, qui commencent à demeurer présentes... dedans la créature, afin qu'elle ait une ressemblance très accomplie à leur être par la grâce, à leurs attributs par les vertus surnaturelles, *et à elles-mêmes, considérées en leurs propriétés, principes de distinction entre elles*, par leurs missions invisibles (1). »

Il s'agit donc toujours d'une assimilation (2); mais elle est doublement dynamique, car elle n'est pas seulement communion à un ou plusieurs vivants, elle implique l'intervention active des Personnes divines aux sources mêmes et dans le déploiement même de notre action. Il ne s'agit plus seulement de tendre vers une fin qui d'ailleurs est un vivant. C'est cette fin elle-même qui vient en nous afin que nous allions vers elle. Dieu vient nous chercher. Il ne s'agit plus seulement de lui être uni et de tendre vers lui comme à l'objet de notre activité ; il s'agit de nous prêter à la mystérieuse opération par laquelle le Verbe et l'Esprit-Saint se font eux-mêmes en nous les *principes actifs* de cette ascension. Assurément, lorsque les Personnes divines nous sont envoyées — et l'on sait que ce ne peuvent être que le Fils et le Saint-Esprit, le Père n'étant pas « envoyé », mais se donnant —, elles ne cessent pas d'être les *objets* qui terminent et orientent nos démarches surnaturelles, mais elles sont en même temps les *principes* actifs de ces démarches et elles en prennent, au sein même de nos puissances, l'initiative.

C'est le point de vue auquel se place ici Chardon.

D'aucuns trouveront peut-être qu'il le fait d'une manière un peu exclusive. Mais on voudra bien tenir compte du but particulier qu'il poursuit. S'il avait écrit un exposé intégral de la théologie des missions divines, peut-être eût-il insisté davantage sur le point de vue :

(1) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. IV, p. 442.

(2) « ... *similitudo* ad propria Personarum », dit saint Thomas (*Sent.*, d. 15, q. 14, a. 1).

objet. Mais il fait de la « théologie spirituelle », et ce qui l'intéresse surtout, c'est d'expliquer le progrès des âmes saintes. Rien de plus normal, par conséquent, que cette insistance sur le point de vue le plus dynamique. Au reste, on sait que ce fut le point de vue principalement adopté par saint Thomas dans le *Commentaire des Sentences* (1) et largement repris par Jean de Saint-Thomas (2).

Les Personnes divines, écrit Chardon, « étant principes d'opérations en nous, il faut ensuite qu'elles fassent que nous nous avancions continuellement et que nous changions d'état dedans les plus éminents degrés de la perfection... Car il faut savoir que ces adorables missions, comme principes d'opérations surnaturelles en l'âme sainte, font que la grâce ne demeure point oisive, mais qu'elle prend de l'agrandissement... Or, à mesure qu'elle fait du progrès en l'augmentation de la grâce et de la divine charité, les mêmes Personnes divines y sont de nouveau produites (3) ». Nous voici au rouet bienheureux qui ne se contente pas de tourner sur lui-même, mais dont les spirales s'élèvent jusqu'au ciel. C'est pour nous y mettre et nous ôter l'envie ruineuse de lui échapper, que Chardon parle des missions. C'est là, pense-t-il, que gît le dernier secret de la sanctification, et cette « seconde procession » — temporelle — des Personnes divines, « clôt le cercle de l'amour de l'adorable Providence, que l'autre — la procession éternelle, *ad intra* — avait commencé en Dieu, pour venir à nous, tandis que celle-ci commence en nous et se termine en Dieu (4) ».

Encore une fois, c'est Dieu qui vient nous chercher,

(1) Cf. d. 15, a. 4 : « (praedicta) effectum suum non consequuntur ut conjungantur fini, nisi virtute divinarum Personarum, quia in forma impressa ab aliquo agente est virtus imprimentis. Unde in receptione hujusmodi donorum habentur personae divinae novo modo, *quasi ductrices in finem* vel conjungentes. »

(2) Cf. q. 43, disp. 17, a. 2.

(3) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. v, p. 456.

(4) *Ibid.*, p. 450-451.

Dieu en Personnes, ces Personnes qui nous font produire avec elles des actes semblables par participation, et qui viennent elles-mêmes nous faire connaître et aimer, comme elles connaissent et comme elles aiment, ce qu'elles connaissent et ce qu'elles aiment. C'est, au plus haut degré de ce que peut supporter la créature sans cesser d'être créature, la déification de l'action. « De vrai, puisque par la grâce Dieu se communique à l'âme raisonnable selon le suprême degré dont elle peut être capable, et que l'opération est la dernière perfection..., il est aisé de conclure que la grâce ne rend pas en nous les Personnes incréées présentes en la manière de simples habitudes oisives... Elles ne sont pas encore présentes seulement comme des charmes puissants ou des objets ravissants de nos opérations. Mais elles y sont comme actuantes, comme efficientes, comme applicantes et comme dirigeantes toutes nos opérations (1), à l'imitation de ce que Jésus dit : « Mon Père opère toujours, et « moi avec lui (2). »

Ce n'est donc pas accidentellement, c'est formellement, que les missions divines sont à l'origine de notre progrès spirituel. La présence de l'activité des Personnes en nos puissances d'action n'a toute sa raison d'être que s'il s'agit non plus seulement d'*être* en la grâce, mais d'*agir* selon la grâce et d'une façon plus ou moins inédite (3).

Ainsi s'achève notre imitation de Dieu. Ainsi se voit couronnée cette imitation du Christ qui fit l'objet du premier Entretien. De part et d'autre, c'est d'une imitation en profondeur, c'est d'une participation que l'on nous parle. « Tout l'homme devient l'image parfaite de

(1) C'est le « *quasi ductrices* in finem » de saint Thomas.

(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. IV, p. 446.

(3) Cette idée de nouveauté, et, par conséquent, d'accroissement, est très chère à saint Thomas, et il y revient à plusieurs reprises quand il parle des missions invisibles. Voir surtout dans le *Commentaire des Sentences*.

la très glorieuse Trinité, en la représentation de son être par la grâce, et en l'imitation des productions éternelles par les opérations, l'essence de l'âme demeurant remplie de l'essence divine, et ses puissances des Personnes de qui elles portent la ressemblance. » Assimilation réelle jusque dans l'agir, et Chardon ne craint pas de dire : coopération : « Comme principes, le Fils et le Saint-Esprit nous élèvent admirablement pour devenir leurs coopérateurs, en produisant avec eux des actes par participation de même nature, de même condition et de même ordre qu'eux. »

On avouera que bien peu de « théologies spirituelles » s'enracinent à de telles profondeurs.

Bien peu pensèrent à se servir de la doctrine des missions invisibles. L'a-t-on fait, même, avant Chardon ? Comme je ne puis me flatter d'avoir tout lu, je ne puis répondre avec une absolue certitude. Je dis seulement que, à ma connaissance, Chardon est le premier. En tous cas il n'est certainement personne qui l'ait fait avant lui d'une manière aussi ordonnée et systématique.

*
* *

IX. — Chardon et la « quiétude »

La profondeur même de l'esprit théologique de Louis Chardon le conduisait à s'occuper de mystique. Si, en effet, l'imitation de Jésus-Christ consiste surtout à laisser Jésus-Christ nous transformer lui-même à son image, il s'agit moins, pour devenir parfaits, d'imiter le Christ que de le « revêtir », ou, plus précisément encore, de nous laisser revêtir de lui, par lui. La grande affaire devient alors de nous abandonner aux exigences de la grâce chrétienne ; ce qui ouvre, de plain-pied, sur la vie mystique.

Je n'ai pas l'intention d'étudier à fond la *Croix de*

Jésus à ce point de vue; d'autres, je l'espère, s'y emploieront. Je veux cependant signaler quelques points saillants.

Le lecteur remarquera d'abord que Chardon est fidèle à la tradition de son Ordre en admettant la nécessité de tendre toujours à de nouveaux progrès, et qu'il ignore l'existence de certains degrés « extraordinaires » de la perfection, qui seraient réservés à une élite de privilégiés. Il écrit : « La Vérité éternelle nous enseigne qu'en la maison de son Père, qui est celle de la grâce, l'on y a préparé diverses demeures, *où l'âme sainte est appelée pour les occuper par degrés*... De vrai, l'oisiveté de la grâce est sa diminution, son exercice au contraire contribue à son agrandissement. Sans opération, elle tombe bientôt en ruines, et, par l'action, elle se confirme. Si elle ne s'avance, elle contracte de la faiblesse, et si elle se contente d'une perfection présente, elle devient en langueur, en danger de mort... (1) »

L'expression qu'il emploie constamment de « vie suréminente » ne doit pas faire illusion; cette vie n'est exceptionnelle que de fait. En droit, elle est l'aboutissement normal de toute vie chrétienne, et les limites de notre ascension ne doivent pas être cherchées du côté de Dieu. « L'amour suréminent... a la vertu de transformer en Dieu, par un changement affectif, ceux-là qui n'apportent pas d'empêchement à son incompréhensible opération (2). » C'est nous qui posons des barrières et retardons nos progrès. Quiconque possède la grâce sanctifiante est embarqué dans le sillage du Christ. Vers la sainteté par les croix : telle est la route pour tout le monde. Du reste, Chardon ne fait aucune difficulté de reconnaître qu'ils sont peu nombreux, de fait, ceux qui franchissent toutes les étapes; ce sont seulement « quelques âmes contemplatives » qui connaissent par expérience les merveilleux effets de l'amour fruitif.

(1) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. IV, p. 440.
(2) *Ibid.*, 2e Entretien, ch. IX, p. 328.

Ainsi, tout le long du chemin, s'espacent les degrés de la ferveur.

On serait déçu si l'on s'attendait à retrouver dans la *Croix de Jésus* les divisions systématiques auxquelles nous sommes habitués. Chardon traite des croix spirituelles et ne fait pas un traité complet de la vie spirituelle. Il énumère donc « divers degrés de communication » et « diverses classes, hautes, basses et moyennes (1) », mais c'est seulement dans l'ordre de la succession des expériences et relativement aux états consolés ou désolés des chrétiens. La division dionysienne des trois voies, il la connaît (2), mais il n'en parle que par allusion et, pratiquement, ne s'en sert pas. On ne trouvera pas davantage chez lui de « demeures » ni de « nuits ». Il ne fait que suivre, aussi continûment qu'il le peut, l'âme qui s'enfonce dans la nuit. Sa description, il faut y insister, est aussi expérimentale que possible, et il y paraît rien que par les titres des chapitres : « Croix intérieures qui se font sentir *par manière de pesanteur.* » — « Croix intérieures *par forme de sécheresse.* » — « Croix intérieures en la volonté *qui causent l'esprit pusillanime et scrupuleux* », etc... — Vous lui auriez demandé si ces dernières croix appartiennent à la vie illuminative, à la nuit de l'esprit, il vous eût probablement répondu : Je n'en sais rien. Y a-t-il plusieurs vies ? Y a-t-il plusieurs nuits ? Je sais seulement qu'elles apparaissent au cours du long travail de crucifixion purificatrice qui est promis aux âmes saintes, et à peu près entre les croix plus corporelles que j'ai décrites et celles plus spirituelles que je vais décrire. Rien de plus (3).

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. IX, p. 328.

(2) Cf. 2e Entretien, ch. XV, p. 373 ; 3e Entretien, ch. V, p. 457, et ch. XII, p. 495.

(3) A l'en croire, ce serait « pour se rendre plus utile et plus condescendant » qu'il aurait « donné tout ce qui se passe en l'un et en l'autre de ces états, par manière de pratique », et sans recourir aux

Cependant, lorsqu'il arrive au seuil de la contemplation des plus saintes âmes, et pour essayer de faire comprendre comme elle est dégagée de tout alliage, il propose sa division des trois « couches » ou trois « lits » de l'Épouse sainte. « Nous pouvons considérer, dit-il, trois degrés de l'amour contemplatif par l'exemple de trois sortes de lits (1) », qu'il classe par ordre de désappropriation, selon que l'Épouse est de plus en plus prise, absorbée, perdue en l'amour unitif. Au premier de ces lits, elle « repose en elle-même », car on a écarté d'elle toute autre sollicitation d'amour que celle qui vient du Bien-Aimé, l'on a « dit à toutes les créatures du ressort de la nature : gardez-vous de l'éveiller » ; il s'agit là d'une oraison de quiétude en laquelle se fait déjà une très sublime union et qui est déjà mystique — puisque le silence qui vient de s'étendre autour de l'âme est l'œuvre de Dieu —, mais où l'âme est saisie beaucoup plus par son propre ravissement que par l'objet divin au profit duquel celui-ci a été provoqué. Au second lit, l'Épouse commence à se perdre de vue, à mesure que lui sont prodigués les enivrements du saint amour, « l'Époux est à elle » et déjà il la captive, mais l'emprise n'est pas encore parfaite, car, dans le sentiment qu'elle a de ces faveurs, il y a encore un peu de réflexion égoïste; dans ce duo, elle chante encore une partie trop importante et trop personnelle. « Le Bien-Aimé lui parle », mais, de son côté, « elle proteste qu'elle est toute à lui ». Voici cependant que cette protestation elle-même disparaît, et c'est le troisième lit où l'Épouse achève d'être hors d'elle-même; alors l'Époux n'est plus à elle, « elle est dedans l'É-

divisions systématiques. Mais c'est peut-être pour une raison plus profonde, et parce qu'il a peu de goût pour les classifications dont la logique est plus apparente que réelle. Il me semble discerner, sinon du mépris, du moins quelque défiance, dans ce : « Je ne m'attache pas trop aux ordres ni aux termes des mystiques... » (*Préface*).

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. IX, p. 329.

poux ». Chardon n'emploie pas le mot de mariage spirituel, mais c'est cela même qu'il veut dire.

Il va maintenant décrire cette union suprême. Il s'y emploiera à deux reprises et selon deux points de vue différents.

Une première description commence ici-même, après la comparaison des trois lits, et occupe la fin de ce chapitre neuvième et tout le chapitre dixième ; venant au terme de la considération des divers degrés de joie spirituelle, elle s'attache plutôt aux effets transformants, extasiants, dilatants du pur amour de fruition. L'autre description vient, dans le 3e Entretien, à la suite de l'exposé des diverses purifications ; elle envisage donc l'union mystique plutôt sous son aspect d'épuration douloureuse, et l'on y parlera surtout de ténèbres et de silence, tandis que dans la première il était surtout question de lumière et de rassasiement.

Le lecteur averti ne manquera pas de relever, dans ce premier texte, les passages où Chardon paraît admettre une certaine contemplation acquise. Notre auteur, frappé de la soudaineté avec laquelle l'âme est saisie et entre en contemplation, irruption si foudroyante de la divine présence, que « le jugement n'a pas le loisir et perd même l'usage de discerner et d'examiner les raisons, les motifs et les causes de ce que l'on expérimente (1) », il se demande en bon thomiste comment il se peut faire qu'un si grand feu d'amour jaillisse d'une si pauvre étincelle de connaissance. Et il répond : « Voici, à mon avis, comment il faut concevoir ceci. C'est que, comme dans le long exercice l'on s'est accoutumé, soit par les espèces acquises, soit par les infuses, soit par les naturelles, soit par les surnaturelles, de s'élever en la contemplation des perfections infinies de Dieu, il reste dans l'esprit des impressions souveraines de l'excellence de leur grandeur, ce qui fait qu'aidé de la grâce il acquiert une grande

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. x, p. 338.

facilité ou aisance pour provoquer dans la volonté les actes d'amour qui doivent correspondre à l'estime qu'il fait du mérite de son objet. Au seul souvenir qu'il en a, à la seule pensée qui s'en présente (1) »..., et pourvu que Dieu le veuille, au moment où il le veut, l'embrasement affectif se produit.

Chardon connaissait-il la pensée des premiers théologiens du Carmel au sujet de la contemplation acquise ? Ce n'est pas impossible. En tout cas, on voit qu'il s'accorde ici avec eux pour admettre la possibilité de « s'élever en la contemplation » à force d' « exercice » et par le moyen d' « espèces acquises », « naturelles » ou « surnaturelles ». Comme eux également, il voit dans l'accoutumance à ce genre de contemplation une disposition prochaine à la contemplation manifestement infuse et mystique.

Cependant, il parle aussi, comme on vient de le voir, d' « espèces infuses ». On peut donc se demander si Louis Chardon ne vient pas offrir ici un appui inattendu et que beaucoup jugeront indésirable, à une thèse soutenue naguère. Mais qu'on se rassure ; ce n'est qu'en apparence.

Ailleurs, en effet, et après avoir parlé de l'évanouissement des espèces (*species*) naturelles, qui caractérise la purification de la mémoire (2), il ajoute : « Le second degré s'appelle mouvement oblique ou en volute, parce qu'il est composé du mouvement droit et du mouvement circulaire. *De celui-ci, parce que les espèces sont infuses et spirituelles* (3)... » Tout comme le mouvement circulaire, « le mouvement en volute... a des espèces *infuses immédiatement de Dieu* ». On entrevoit déjà ce que cela veut dire. Même opposition un peu plus loin : dans le mouvement circulaire, « l'âme connaît Dieu en la sorte qu'il n'est pas tout ce que l'on peut penser, concevoir et comprendre de sa majesté, soit par les images

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. x, p. 339.
(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. xx, p. 540.
(3) *Ibid.*, ch. xxi, p. 542.

acquises, soit par les infuses, soit naturellement, soit surnaturellement, soit avec raisonnement, soit sans discours (1)... ». Et bien que cette connaissance ignorante dépasse d'une certaine manière le contenu des espèces infuses, elle est elle-même une connaissance infuse et procède par idées infuses; les « mystiques » parlent bien d' « évanouissement d'images, anéantissement d'espèces », mais c'est par manière de dire, à cause de l'éblouissement produit par l'infusion de la lumière divine, et « parce que *tout ce qui se passe pour lors en l'esprit est infus*, ainsi que nous avons dit ailleurs ». Simplement, l'âme ne réfléchit pas sur des espèces ou des images qui ne peuvent pas être absentes, vu qu'elles sont « inséparables de la connaissance sortable à l'état des voyageurs ». On voit donc qu'il ne s'agit pas précisément pour Chardon de ces « espèces infuses » qui sont données, par exemple, dans les révélations, et qui sont semblables à celles qui assurent la connaissance angélique. Les « espèces *ou images* infuses » qu'il admet, et même comme nécessaires, dans la contemplation à ses deux derniers degrés, sont simplement celles qui s'opposent aux « acquises » et aux « naturelles », c'est-à-dire des moyens de connaissance reçus de Dieu : « tout ce qui se passe pour lors en l'esprit est infus... ». Nous sommes loin de l'opinion qui croyait à la nécessité des espèces proprement infuses, sur le modèle de celles des anges, pour qu'il y eût contemplation mystique. Au reste, et je l'ai déjà fait remarquer, Chardon est convaincu du caractère non extraordinaire, quoique sublime, de cette contemplation, et il se fût étrangement contredit en l'assimilant, par le moyen d'espèces infuses proprement dites, à une révélation. Il dit lui-même, fort expressément : « l'on ignore en cet état qu'est-ce que c'est que révélation ». Le fait est — comment ne l'a-t-on pas vu plus tôt ? — que rien n'est plus dissemblable que le caractère

(1) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. XXI, p. 545.

précis, limité, fermement dessiné, d'une révélation, et l'immensité diffuse de la contemplation décrite par Chardon et les mystiques.

Ce n'est qu'en passant, toutefois, que notre auteur touche cette question. Ce qui l'intéresse surtout, c'est le point de vue dionysien de la connaissance obscure.

A ce sujet, on lira utilement les pages — qui devraient depuis longtemps être classiques — du chapitre dixième au second Entretien. Surtout, on se reportera au troisième Entretien où se trouve l'autre exposé dont j'ai parlé. Chardon s'y demande avec une nouvelle insistance ce que devient l'intelligence en cette merveilleuse mais étrange aventure. Ses conclusions n'ont rien de particulièrement inédit et n'apprendront rien aux lecteurs de Denys, Tauler, Ruysbroek, Harphius ; mais ce qui leur donne un intérêt particulier, c'est qu'elles sont *à la fois* des conclusions d'expérience et de science, car, là encore, et pour reprendre l'expression de Launoy et de Loisel dans leur approbation du livre, l'auteur « fait un beau mariage de la théologie de l'École et des Pères avec celle de l'esprit et du cœur ». Un mot revient souvent sous la plume de Chardon : il dit « les mystiques » pour parler de ceux qui ont surtout l'expérience de la vie mystique, mais qui n'ont pas ou qui n'ont que fort peu le souci philosophique de scruter la nature de leur expérience. Lui, Chardon, s'efforce ici de tenir les deux rôles ensemble. Car, sans jamais parler à la première personne, il se trahit souvent comme un « mystique » qui parle de ce qu'il a vu et senti; mais aussi il se comporte en « métaphysicien (1) » ou, plus exactement, en psychologue et en théologien de la contemplation. L'expérience des autres et la sienne, il les juge. Il réfléchit sur cette connaissance qui est tout le contraire d'une réflexion. A peine a-t-il rappelé, « au termes de saint Denys », que

(1) C'est sans doute le mot qu'aurait employé Henri Bremond, qui intitule : « La métaphysique des saints », le tome où il parle de la *Croix de Jésus*.

l'entendement est alors « enfoncé dans une étrange ignorance de soi-même et de toutes choses », et qu'il « perd tous les aides et tous les outils du ressort de la connaissance humaine », qu'il se ravise et écrit : « C'est parler trop improprement de dire qu'il ne connaît pas : il connaît..., il est gagné..., il est convaincu..., il est admirablement éclairé... » Les « mystiques » ont l'impression « qu'il ne produit pas d'acte vital, et qu'il n'a pas d'images ou d'espèces »; mais il en a, parce que « l'un et l'autre sont inséparables de la connaissance sortable à l'état des voyageurs ».

Il ne saurait donc être question d'expérience tout à fait immédiate, et il est inutile de chercher dans la contemplation mystique je ne sais quelle échappée en dehors de la zone de l'intentionnalité. Ce qui est vrai, c'est que l'acte de connaissance n'a plus rien alors de discursif; il n'est plus qu'une simple intuition de l'objet qui l'a soudain captivé, « un acquiescement très résigné de se laisser pénétrer, posséder et vaincre de la lumière divine ». Il regarde, tout en étant fasciné. « Encore que l'entendement ne puisse entendre que par un acte qui lui soit propre, il est vrai que par cette communication inconcevable les puissances de l'esprit n'agissent que par manière de repos (1). » Toute activité réflexive est suspendue dans cet « engloutissement ».

Voilà ce que Chardon a « pensé de dire, sobrement pourtant, en cette matière la plus difficile et la plus combattue de la théologie mystique, dont les principes doivent être réglés par les maximes de la théologie scolastique, encore que pour les bien comprendre il faille plus d'expérience que d'étude... (2) ».

(1) « Cessante discursu *figitur* ejus (animae) *intuitus* in contemplatione unius simplicis veritatis. » S. Th., II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 6.

(2) Il est intéressant de rapprocher Chardon de saint Albert le Grand au sujet de l'intentionnalité foncière et irréductible de la contemplation. Qu'on se reporte, par exemple, au commentaire du saint Docteur sur la Théologie Mystique de Denys, ou à certains passages de sa Somme théologique, on verra comme il insiste sur la

Mais tout n'est pas dit encore et, s'il est vrai que « plus on s'approche de Dieu, plus les paroles et les pensées se raccourcissent (1), il est également vrai qu'un travail analogue de simplification s'opère dans la partie affective de l'âme. Chardon l'étudie dans le chapitre XXIII : « De la perfection de la volonté parmi les épreuves des croix intérieures (2). »

Au terme d'une longue purification du vouloir, par laquelle s'est progressivement « éteinte » toute « pente naturelle » à fuir les peines de cette vie, et même — je reviendrai sur ce point — au cours de laquelle a été « déraciné du cœur cet empressement ou souci accompagné de ne je sais quelle inquiétude, de fuir » les peines « de l'autre vie, comme l'Enfer, le Purgatoire, le Jugement... », l'âme parvient à une égalité d'indifférence, quasi inaltérable, à l'égard des consolations et des désolations. L'analyse que fait ici notre auteur des dispositions habituelles de l'âme élevée au sommet de l'union paraît être aussi juste que profonde. Chardon se rencontre ici avec saint Jean de la Croix (3) pour dire que,

nécessaire présence d'un « milieu » dans la plus haute contemplation. « In statu praesentis vitae cognitio Dei *sine medio esse non potest...* » (q. 15, membrum 1, corp.). Une seule exception possible : le rapt (ibid., ad 3). Le P. Meerssemann résuma ainsi la doctrine de saint Albert — qui sera reprise par saint Thomas « avec la même fermeté » — : « 1° la vision immédiate est le fait de la gloire céleste; 2° elle est possible pendant cette vie, par le rapt; 3° dans la vision prophétique extraordinaire, il y a toujours une espèce intelligible intermédiaire. Quant à la contemplation mystique proprement dite, elle se fait par une espèce abstraite dont l'intelligence néglige les contours arrêtés en s'élevant vers l'infini, contemple d'une façon confuse. » (*Revue Thomiste*, 1931, « Maître Albert », p. 196.)

(1) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. XXII, p. 556 (note marginale).

(2) Entre les deux chapitres, Chardon a placé sa traduction de la Théologie Mystique de Denys. Traduction à la Coeffeteau, comme les autres; mais, en dépit de ses paraphrases, plus substantiellement fidèle que celle de Mgr Darboy.

(3) *Cant. spir.*, strophe 35. — Cf. aussi sainte Thérèse, *Château intérieur*, 7e demeure, ch. III : « Le second effet (du mariage spirituel) est un immense désir de souffrir... »

même à cette hauteur, et malgré l'abandon où elle vit, l'âme transformée n'eut jamais un plus grand amour, un plus grand désir de la souffrance ; jamais elle ne ressentit une plus irrésistible « pente » aux croix. Elle conserve donc une préférence pour celles-ci, « de manière que si vous lui donnez le choix, elle donne toujours l'exclusive aux consolations ». Il *doit* en être ainsi, conformément aux exigences de la « subsistence mystique » et de la grâce chrétienne, conformément aussi aux exigences — subjectives celles-là — de l'humilité des « saintes âmes », qui s'est creusée à mesure que celles-ci montaient, et qui les porte, elles qui sont bien au-dessus des autres, à se mettre « plus bas que les choses les plus viles en la participation de l'être ».

Toutefois, on peut se demander, et Chardon lui-même se demande, lequel est le dernier, de cet élan vers les croix ou de l'abandon pur et simple. Piny dira, un peu plus tard, sans hésiter, que c'est l'abandon. Chardon, avec un plus juste sentiment de la complexité psychologique du problème, soutient que les deux dispositions demeurent comme deux pôles entre lesquels va et vient la vie de ces âmes. « Quel miracle de la grâce, s'écrie-t-il, de voir une âme plus disposée... aux désolations qu'aux consolations..., sans pourtant rien diminuer de sa soumission au bon plaisir de Dieu, ni que cette résignation amoindrisse ou la vigueur de sa pente ou l'extrémité de sa peine ! »

Le chapitre suivant, très court, achève de décrire la purification suprême de la volonté, jusque dans son acte même. C'est un hymne à la sainte quiétude plutôt qu'un exposé didactique, un éloge du silence et de l'immobilité de cet amour que Chardon appelle « de repos », par opposition à l' « amour pratique ou d'action ». Là encore, le maître de la *Croix de Jésus* s'accorde avec tous les maîtres pour dire qu'au sommet de l'amour il se fait un grand calme, il règne une paix souveraine qui est l'image la plus parfaite, la participation la plus éminente du silence et de l'immobilité de Dieu. Les autres chapitres ne

seront que l'illustration, par des exemples fameux, de ce « dernier effet des croix intérieures en la perfection de l'amour ».

En tout cela, comme on le voit, pas une ombre de quiétisme. Que, plus tard, certaines expressions aient paru dangereuses et que des hommes comme Antonin Massoulié aient vu dans ces pages trop franchement mystiques une raison de faire le silence autour de la *Croix de Jésus* et de son auteur, c'est possible (1). Même alors, cependant, je ne crois pas qu'on ait jamais sérieusement soupçonné notre auteur de se faire l'avocat d'une fausse quiétude. Il est trop clair que lorsqu'il oppose « l'amour pratique » à « l'amour fruitif », « l'amour d'action » à « l'amour de passion », il ne fait qu'opposer l'une à l'autre deux manières d'agir, et nullement l'agir au non agir. D'ailleurs, Chardon semble avoir prévu les accusations — l'on sait qu'en 1647 on se battait déjà de ce côté-ci des Pyrénées —, et c'est peut-être pour parer d'avance les mauvais coups, aussi bien que par un scrupule d'exactitude théologique, qu'il écrit : « Il ne faut pas penser que (ces âmes réduites à l'état d'être simplement pâtissant et recevant) n'opèrent pas (2)... » Suit une admirable et impeccable description de l'activité vitale de la sainte passivité des contemplatifs. L'âme est alors saisie par son divin objet, et « voilà comment la connaissance *semble plutôt* réception qu'opération... Autant faut-il penser de la volonté ». Bien mieux : « Il ne lui reste qu'une sorte d'insensibilité de sa propre opération, qui provient de *l'excès de son occupation* (3). » Et si Chardon, après cent autres — car presque toutes les comparaisons des mystiques se ressemblent — assimile le repos de la contemplation à la quiétude du poupon gorgé de lait et « assoupi d'un doux sommeil » contre le sein ma-

(1) Cf. *Méditations* de saint Thomas, par Massoulié. Introduction par le R. P. Florand, p. 97.

(2) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. IX, p. 328.

(3) *Ibid.*, p. 333.

ternel, il ne manque pas d'ajouter : « C'est pourtant avec cette différence que l'âme sainte est pleine de *ressentiment actuel* de l'infusion divine (1). »

Que voudrait-on de plus ?

Cherchera-t-on chicane à notre Chardon pour avoir étendu le saint abandon jusqu'à l'acceptation de l'Enfer ? Il est vrai qu'il a dit du bon larron, dans sa 321e Méditation, qu'il « met le Paradis et l'Enfer dans l'indifférence », et bien que la suite explique en quel sens raisonnable cela doit s'entendre, il faut avouer que c'est parler maladroitement et donner occasion aux âmes non averties de se faire des idées fausses. Mais cette phrase est une exception, et d'ordinaire, au contraire, Chardon semble s'être tenu très attentivement sur ses gardes. Ce n'est qu'un « empressement ou souci accompagné de je ne sais quelle inquiétude » qu'il condamne chez les âmes plus pressées de fuir la damnation que d'aller au-devant de la perfection. La même prudence lui a fait écrire de l'âme « qui a donné les clefs de sa maison » et qui, « après cela, demeure arrêtée et immobile », attentive à observer l'œuvre admirable en elle du saint amour : « elle en est si touchée que quand même il l'enverrait dans les enfers, *il lui semble* que ce ne serait que toute paix, toute consolation et que tout amour (2) ».

Ainsi, et sauf peut-être pour le texte relatif à ce « saint larron », qui aurait fait un trop bon ménage avec la Caritée de Camus, il n'est même pas besoin, quand il s'agit de Louis Chardon, de recourir aux distinctions qui permettent de venger l'orthodoxie de certains mystiques, dont l'un des torts fut d'être nés et d'avoir écrit avant la condamnation de Molinos. On dirait qu'il a prévu — en 1647 — jusqu'à la séparation de l'*acte* de pur amour d'avec l'*état* de pur amour, car, venant à parler de la paix profonde qui s'empare des âmes transformées, il dit :

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. IX, p. 335.
(2) *Ibid.*, ch. XVII, p. 392.

« C'est plutôt un état *de vie et d'être d'amour*, qu'un état d'opération ou de production *d'acte d'amour* (1). »

Il ne reste donc plus à ceux que Bremond appelle les anti-mystiques qu'à rengainer leurs flamberges et éteindre leurs torches. D'ailleurs, je me garderai bien d'aller plus loin en insinuant que ces agréables instruments n'eurent jamais de raison d'être. Tout le monde n'écrivait pas, au temps de Chardon, avec la prudence de Chardon. Dans l'excès de son amitié pour les mystiques, l'abbé Bremond n'a peut-être pas assez remarqué que, même au commencement du fameux « procès » dont il s'est fait l'historien, il y eut des gens, mystiques entre les mystiques, qui savaient éviter les expressions dangereuses et plus tard condamnées. Ce que Chardon a fait, les autres n'auraient-ils pu le faire ?

Avant de clore ce paragraphe, et malgré mon grand désir de ne trouver que des perfections dans *la Croix de Jésus*, je dois constater qu'il s'y trouve, quant à l'étude de la contemplation mystique, une lacune que nous ne pouvons pas aujourd'hui ne pas trouver énorme. A aucun endroit, en effet, il n'est question des dons du Saint-Esprit. Chardon ne se souvient de leur existence que pour demander, au chapitre septième du 1er Entretien, l'intelligence nécessaire à son exposé. Il est vrai que leur intervention est continuellement sous-entendue, puisque, d'un bout à l'autre de son livre, Chardon fait appel aux initiatives divines et à la réceptivité toujours plus passive de l'âme. Mais enfin, il eût été mieux d'en parler explicitement.

L'excuse de notre auteur, c'est qu'il est de son temps. Rien n'est plus curieux que l'éclipse quasi totale de la théologie des dons dans la théologie et la spiritualité françaises du XVIIe siècle. Massoulié, quand il essaiera de réagir, vers 1670, pourra très justement se rendre le témoignage qu'il innove ou qu'il restaure. Encore le fait-il avec une adresse médiocre. Nous ne saurions donc

(1) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. IX, p. 333.

blâmer sans réserves l'auteur de la *Croix de Jésus*, — pas plus que l'on a coutume de blâmer saint Jean de la Croix (1). Ce qui importerait davantage, mais je laisse ce soin à d'autres, serait de rechercher le pourquoi de cette attitude, commune, je le répète, à presque tous les auteurs de ce temps.

*
* *

Il y aurait bien d'autres points de doctrine à relever dans la *Croix de Jésus*, soit qu'ils appartinssent en propre à Chardon, soit que la manière avec laquelle ils sont traités lui fût personnelle.

Par exemple, je signale ce qu'il dit de l'union eucharistique (2), qu'il considère comme le moment privilégié — en droit — de l'union mystique. Je n'ai pas besoin de souligner l'importance de ce point de vue, et son opportunité n'est pas moins évidente : depuis que s'est établie la coutume de faire dans la journée chrétienne une place à l'*exercice* de l'oraison, il arrive à beaucoup d'âmes d'y chercher l'union à Dieu avec une confiance et une application qu'elles sont loin de donner à la réception de l'Eucharistie. C'est une erreur de perspective, et Chardon explique fort bien que, même si les grâces d'union mystique sont accordées en dehors de la communion, c'est d'elle encore qu'elles dérivent comme de la source universelle de toute grâce et de toute union.

Les amis de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus remarqueront aussi les endroits du livre de Chardon où celui-ci parle comme le « petit docteur » de Lisieux. S'il est

(1) Il est vrai qu'on pourrait être plus exigeant pour Chardon, parce qu'il se tient moins dans l'ordre pratiquement pratique. Cependant, comme il n'est pas non plus un théologien proprement spéculatif, on peut lui appliquer en grande partie cette remarque, par exemple, de M. Maritain : « Il arrive qu'à une lecture rapide, et qui s'arrête aux mots sans passer aux choses, on pourrait croire que saint Jean de la Croix parle très peu des dons. En réalité, il en parle constamment, mais avec d'autres mots qu'un théologien spéculatif... » (*Les degrés du savoir*, 2e partie, ch. VIII, p. 683, note 2.)

(2) *Croix de Jésus*, 2e Entretien, ch. VIII.

vrai — comme je le pense (1) — que l'essentiel de la « petite voie » consiste dans la force d'attraction exercée sur le cœur d'un père par la petitesse de son enfant, pourvu que celle-ci s'accompagne d'un grand amour, il est clair que Chardon connaissait déjà la méthode. On trouve sous sa plume des phrases comme celle-ci : « Le flux de ses grâces sensibles a moins de force pour *attirer* sa grandeur que l'*excès de ses détresses* (2)... »; et, du reste, c'est tout le 3e Entretien qui s'emploie à montrer comment le meilleur moyen d'attirer les missions divines consiste à se laisser plonger dans le dénuement, dans l'appauvrissement, dans le rapetissement issu des « croix ». Pour Louis Chardon comme pour Thérèse de Lisieux, le problème pratique du progrès spirituel se pose ainsi : comment *attirer* Dieu ? comment le faire « descendre » ? Et, des deux parts, la solution est la même, quoique assurément avec des nuances importantes que je ne songe pas à effacer (3).

Enfin, on relèvera une curieuse et charmante réhabilitation de sainte Marthe. On a coutume de la considérer comme inférieure en perfection à sa sœur Marie, du

(1) Cf. R. P. Florand, « La *Petite Voie* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus » dans *La Vie Spirituelle*, novembre et décembre 1931.

(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. XXV, p. 573.

(3) Elles paraissent toutefois bien atténuées dans ce passage de la 220e *Méditation sur la Passion* : « Cette bonté souveraine ne nous communique sa grâce qu'*à mesure que nous avouons nos faiblesses, avec plus de dépendance de sa miséricorde*. C'est ainsi que l'on admire davantage la toute-puissance du Créateur et que sa grâce demeure mieux glorifiée. De manière que l'humble aveu que nous faisons de notre non-pouvoir *attire sur nous la toute-puissance de Dieu*, et que nous prenons des forces là même où nous reconnaissons que nous ne pouvons rien de nous comme de nous, mais que toute notre suffisance provient de la source primitive qui nous a donné l'être. Saint Paul le disait ainsi : « Je suis fort dans mon infirmité. » C'est dans le vide de notre anéantissement volontaire que Dieu verse les pluies de ses plus agréables faveurs, et où l'âme humiliée par la reconnaissance de sa propre faiblesse est fortifiée par la vertu divine qui *l'élève par ce moyen* jusqu'au couronnement de la perfection souveraine, pour parler le langage de David... »

temps où elles recevaient le Sauveur en leur « château de Béthanie ». Mais Chardon se fâche et dit qu'il n'en est rien. Il nous confie d'abord que cette question l'a longtemps tourmenté : « J'apprends, dit-il au 1er Entretien (1), à quitter l'étonnement qui m'a quelquefois donné beaucoup de peine sans entièrement avoir pu satisfaire mon esprit, de ce que Jésus ne semble point faire beaucoup d'estime des services que lui rend sainte Marthe avec autant d'amour que de respect... » Ce traitement serait inexplicable si, justement, il n'y avait dans le Cœur du Christ une invincible « pente » à la Croix et à la mort. Sainte Marthe, avec tout son amour, se dresse contre cette pente et devient, sans le savoir, semblable à saint Pierre que Jésus a traité de Satan parce qu'il prétendait l'empêcher de souffrir. En réalité toutefois, malgré cette inconsciente maladresse et l'attitude sévère de Jésus, elle est dans la charité; elle y est même plus que sa sœur qui surabonde de consolations aux pieds de son Maître bien-aimé. Livrée aux ennuis du zèle et de l'action, rebutée par Celui qu'elle sert de tout son cœur, elle lui est en réalité plus unie parce que plus semblable en la vie crucifiée.

On lira avec un intérêt amusé et attendri la plaidoirie de notre Chardon. Sans doute on y verra le triomphe de la préciosité dévote ; mais, sous les paradoxes, on ne manquera pas de découvrir la vérité qui fait le fond de tout l'ouvrage : « La plus caressée n'est point toujours la mieux aimée (2)... » C'est bien plutôt le contraire. Et Madeleine ne deviendra la plus sainte que lorsqu'elle sera devenue la plus éprouvée, — ce qui ne tardera guère : « Ayez patience, divine hôtesse, l'on prépare bientôt à votre sœur des absences et des croix qui lui feront payer avec usure du centuple les profusions des consolations dans lesquelles elle est profondément abîmée... »

fr. Florand, O. P.

(1) Ch. VIII.

(2) *Croix de Jésus*, 3e Entretien, ch. XXIX, p. 613.

A propos des Missions et du salut des Infidèles

M. le Chanoine Capéran vient de rééditer les deux volumes qu'il consacrait, en 1912, au *Problème du Salut des Infidèles* (1). La première édition était depuis longtemps épuisée; une seconde édition toute prête disparut dans la tourmente de 1914; de divers côtés, cependant, on réclamait cet ouvrage, en passe de devenir classique : la thèse retentissante du Cardinal Billot, l'intérêt croissant porté à la théologie missionnaire, divers travaux théologiques autour de cette brûlante question — assez mal nommée (2) —, témoignent assez du regain d'actualité qu'elle connaît de nos jours. L'ouvrage de M. Capéran est demeuré sans équivalent; le monumental article du P. Harent, dans le *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, au mot *Infidèles*, n'est pas à la portée de toutes les mains. Remercions donc l'auteur de cette nouvelle édition.

« Édition revue et mise à jour. » A vrai dire, M. Capéran n'a pas remis sur le chantier l'enquête historique dont il nous livrait les résultats il y a vingt-deux ans; seul, un onzième chapitre intitulé « XX^e^ siècle » vient exposer, de la manière paisible et claire que l'on sait, les travaux récents et les discussions soulevées autour de la question depuis la

(1) Louis Capéran, *Le Problème du salut des infidèles, Essai historique*. Nouvelle édition, revue et mise à jour. Toulouse, Grand Séminaire. 1934. 1 vol. 14×23 de x-616 pp.; Id., *Essai théologique*, nouvelle édition revue et augmentée. 1 vol. 14×23 de VII-150 pp.

(2) L'abbé Journet évite délibérément cette formule malencontreuse, mais classique, de *salut des infidèles*. « Ce sont des fidèles, que ces infidèles, ce ne sont ni des païens ni des hérétiques, que ces païens et ces hérétiques. » (*La Vie Spirituelle*, 1er mai 1934, p. [75], note 1.)

première édition. On y trouve agréablement contées, entre autres, la fortune éphémère de la thèse du Cardinal Billot et les phases de la controverse Glorieux-Hugueny sur l'urgence de l'apostolat missionnaire.

L'auteur ne cache pas la satisfaction qu'il éprouve à voir la solution théologique qu'il donnait jadis pour la solution traditionnelle (1), affirmer de plus en plus sa valeur. Valeur pratique, d'abord, si j'ose dire, touchant la question missionnaire : « Impossible de prendre une position théologique quelconque touchant la condition présente et le sort éternel des païens, sans qu'il s'ensuive un corollaire plus ou moins favorable à la nécessité des missions » (*E. H.*, p. 555). Aussi M. C. avait-il fait de cette considération l'un des critères de la solution théorique : « Il nous paraît que la solution spéculative des théologiens serait critiquable, si, à la pensée de tant de millions d'âmes encore étrangères au Christianisme, elle n'était capable de stimuler, sous toutes ses formes, le zèle apostolique... » (*E. Th.*, 1912, p. 97). Eh bien! M. C. estime que les discussions soulevées par les concours et les congrès de l'Union missionnaire du Clergé de France ont en somme consacré la portée de la « solution traditionnelle (2) » : les efforts de M. Glorieux, du R. P. Hugueny, du R. P. de Lubac

(1) Elle est ainsi résumée en conclusion de l'*Essai historique* : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas la grâce... Dieu accorde aux païens les grâces suffisantes, et s'ils usent bien de son secours, Il les mène de proche en proche jusqu'à l'état de grâce, qui les établit dans son amitié. Sans doute la foi est nécessaire, et dans cet acte de foi l'âme rachetée doit s'attacher à son Rédempteur dans l'Église qu'il a fondée ; mais il suffit d'appartenir de cœur à l'Église visible, et celui-là même qui ne la connaît point peut lui appartenir de cœur en voulant toutes les volontés de Dieu dans l'ordre du salut. Par le fait même il adhère véritablement à son Sauveur. S'il croit à la Providence divine et accueille d'avance les desseins miséricordieux formés par la Bonté infinie, il accepte implicitement le Don suprême que Dieu a fait aux hommes ; pour incapable qu'il soit de nommer Jésus-Christ, virtuellement il croit en Jésus-Christ. Cet acte de foi, rigoureusement indispensable, est possible à tout païen de bonne volonté. A défaut de prédicateur qui vienne annoncer l'Évangile, Dieu éclairera intérieurement les âmes ; il leur donnera la conviction qu'il les aime, qu'il s'occupe d'elles et qu'il veut les sauver. » *E. H.*, 1934, p. 592.

(2) On sait que l'U.M.C.F. avait proposé, comme sujet de ses con-

lui-même, pour justifier la nécessité de l'apostolat missionnaire, ont-ils réussi à trouver mieux ?

Valeur doctrinale proprement dite. Elle paraît à l'auteur n'avoir rien perdu, même après les travaux des Hugon, Billot, Harent, d'Alès, voire ceux des Bouvier et des Schmidt; leur contradiction sur tel ou tel point ne lui semble pas de nature à diminuer la solidité de ses propres positions : il les maintient intactes en leur dernier détail : nécessité d'un acte formel de foi surnaturelle; suffisance d'une foi implicite aux mystères chrétiens ; suffisance aussi d'une inspiration intérieure (sans révélation immédiate) pour assurer cette foi. C'est donc le texte même de l'*Essai théologique* de 1912 qui nous est encore offert aujourd'hui; il a paru suffisant d'y insérer six notes (une quarantaine de pages) résumant et critiquant succinctement les éléments nouveaux apportés au débat.

*
* *

Nous croyons qu'en effet M. Capéran avait adopté d'emblée une position juste dans l'ensemble, et qui s'est montrée plus heureuse que d'autres à l'épreuve de la contradiction ou des difficultés doctrinales que lui venait poser le problème missionnaire. C'est l'avantage d'une position élaborée par des siècles de réflexion théologique : M. C. recueille là le fruit de son enquête patiente près de la tradition.

Mais il est clair qu'une pareille enquête ne saurait être du premier coup définitive; l'auteur en sera sûrement d'accord, et l'on peut penser que son vœu secret doit être de la voir reprise sur de nouveaux frais, enrichie, approfondie surtout. La thèse théologique elle-même reste un essai rapide, rassemblant les éléments de la doctrine commune; mais on voudrait pousser plus à fond les questions; on aimerait d'y

cours de théologie en 1932 et 1933, le problème du Salut des Infidèles et de la Nécessité des Missions. Le travail de M. le chanoine Glorieux retint particulièrement l'attention. Cf. Supplément à la *Revue de l'U.M.C.F.*, janvier 1933. Voir aussi *Thèses fondamentales de théologie missionnaire*, supplément à la même revue, octobre 1933, qui reproduit les rapports présentés au Congrès de Strasbourg (sept. 1933) par MM. Richard, Glorieux, le R. P. de Lubac et Mgr Bruno de Solages.

voir saillir davantage les sources propres de lumière. Nous apprécions beaucoup la modération de l'auteur, sa discrétion, son sens juste du mystère divin, qui l'engage à éviter telle controverse sur le nombre des élus, et le garde de scruter curieusement les voies de la Providence (1). Mais avouons qu'il s'agit d'un grand mystère.

Dans cette question du Salut des Infidèles, nous entendons maintenir l'indépendance de la Providence à l'égard des moyens de salut dont elle nous a confiés le ministère; Dieu est plus présent aux âmes que ses messagers ou ses instruments. Or ce n'est pas pour diminuer les privilèges du Christ et de son Épouse : M. Capéran le dit très bien. Mais comment accorder ces deux certitudes? Nous éprouvons, nous, le besoin de nous replonger dans la lumière des grands principes qui dominent notre exploration des choses divines : suréminence de Dieu, de la foi, du Christ, de l'Église. Alors nous sommes moins tentés de réduire les deux termes du paradoxe humain : transcendance radicale des relations de l'homme à Dieu, par rapport aux communications temporelles assumées de fait dans le Plan Rédempteur, d'une part; et, d'autre part, universalité absolue de ce plan de salut par le Christ et l'Église : Hors du Corps du Christ, pas de salut.

Il n'y a pas à dissimuler le mystère de l'Église, qui est celui du Christ. La mission de l'Église heurte un certain sens de l'autonomie de la personne humaine et de l'immanence de Dieu à sa créature raisonnable. Le salut peut-il bien se jouer ailleurs qu'entre l'âme et Dieu? Pour justifier

(1) C'est dire que nous n'imposerons à personne l'explication proposée par le R. P. Hugueny : celle de cet enfer où l'on travaille (*Revue Thomiste*, mars-avril 1933, pp. 228-242). Encore moins, faut-il le dire? l'hypothèse beaucoup plus gratuite avancée par M. Glorieux (*Nouvelle Revue Théologique*, 1932, pp. 865-892), d'une dernière grâce offerte à tout mourant dans le premier instant de sa vie d'âme séparée.

Est-il absolument besoin de ces issues ingénieuses ou hasardeuses? On peut s'en tenir au mystère de la Providence. C'est peu confortable pour la raison? Peut-être. Mais je ne vois pas que saint Paul, ni saint Dominique, ni le Père de Foucauld aient eu besoin de ces apaisements. La théologie elle-même se diminuerait à vouloir être trop raisonnable; c'est plutôt dans le lumineux secret de la Sagesse et de la Bonté divines que saint Augustin et saint Thomas se réfugient pour répéter : « *Justitia et Pax osculatæ sunt.* »

totalement cette mission de l'Église — si heureusement magnifiée au congrès de l'U.M.C.F. (1) — il faut remonter au secret de Dieu. Quand, avec saint Thomas, on passe de la *Secunda Pars* à la *Tertia*, on mesure enfin tout l'abîme qui sépare l'ordre nécessaire (2) de la vie divine participée : grâce, vertus théologales, etc., et celui de la Rédemption qui restaure en fait cette vie parmi les hommes. La contingence inhérente à la créature prenait déjà dans le monde humain des dimensions déconcertantes, du fait du libre arbitre défectible; cependant les fins raisonnables, et puis proprement divines, imposent là un certain ordre nécessaire, dont le théologien essaie de marquer les conditions, les principes et les voies (3). Mais quand on veut avoir la clef de l'histoire réelle de l'humanité, il faut bien en venir au Christ. Alors on entre dans un monde absolument gratuit, où la Sagesse divine s'est plu à faire la Folle (4); ce n'est pas le moment de lui demander ses raisons. L'Incarnation du Verbe, la Croix du Christ, la prédication et les sacrements qui construisent l'Église, Corps du Christ? Le théologien en entrevoit bien d'admirables convenances (5) : mais tout cela reste un dessein formidable, déconcertant pour la sagesse humaine; le dernier mot est celui de Jésus : « *Sic fuit placitum ante te!* » Et dessein nécessaire, pourtant : « *oportuit* Christum pati... Alias oves habeo : ... illas *oportet* me adducere. » Mais d'une nécessité qui provient toute d'une invention et décision mystérieuse de la sagesse divine (6). Et c'est de cette conviction

(1) Strasbourg, 1933.

(2) Nécessaire à son rang, bien sûr, de don déjà doublement gratuit.

(3) C'est de ce point de vue que saint Thomas maintient l'autonomie parfaite de la vie spirituelle dans une humanité intacte (III[a] P., q. 61, a. 2).

(4) Voir le beau commentaire du R. P. Allo sur le « Quod stultum est Dei » de 1 Cor. 1, 25, dans sa *Première Épître aux Corinthiens*.

(5) III[a] P., qq. 1, 46, 61.

(6) Nous aurions marqué davantage que n'a fait le R. P. de Lubac, dans son beau rapport sur « le Rôle providentiel de l'Église visible pour le salut des âmes » (*Thèses fondamentales...*, l. c.), la transcendance absolue de l'unité spirituelle du Corps mystique du Christ, par rapport à l'unité naturelle du genre humain ; « son fondement, sa condition »? condition, oui; fondement, éloigné, en puissance. Même l'unité du genre humain en Adam transcende l'u-

absolument divine que procède l'assurance et l'urgence de de la mission apostolique de l'Église ; ce n'est pas la théologie qui lui trouve les raisons du « Euntes docete omnes gentes » ; les Apôtres étaient pris et emportés par un torrent de certitude qui descendait de bien plus haut. C'est l'esprit du Christ qui suggère à l'Église, du dedans, quel besoin tous les hommes ont du Christ.

*
* *

Ce qui ressort, du reste, de tout le mouvement de la pensée et de l'expansion catholiques, depuis vingt ans, c'est bien un sens plus profond de l'Église, Corps du Christ. M. Capéran y voit, à bon droit, un jour nouveau pour ce problème du Salut des Infidèles : les voies extraordinaires de ce salut, explorées par le théologien, sont toutes à destination de l'Église, bien sûr ; mais déjà elles proviennent de l'Église « qui se précède elle-même, auprès des païens à convertir, par son crédit d'intercession auprès de Dieu » (*E. H.*, p. 569). Et rarement la prière pour les missions s'est levée plus fervente, plus universelle dans l'Église, qu'aujourd'hui. La conquête chrétienne visible elle-même s'élargit et s'organise : fonder partout l'Église, et l'établir à demeure, voilà l'objet assigné nettement aux missions par le Souverain Pontife. Toute l'Église s'emploie ainsi à vérifier à la lettre la prophétie de saint Paul : « In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum. »

fr. Hyacinthe Dondaine, O. P.

nité organique naturelle ; a fortiori, l'unité dans le Christ, proprement spirituelle, au sens fort de ce mot : il faut faire appel à l'union hypostatique pour expliquer que le Christ soit tête du Corps mystique ; et c'est l'adhésion de foi qui insère dans ce Corps. Le rassemblement des fils de Dieu dans le Corps du Christ est un dessein divin aussi surnaturel, aussi transcendant aux vœux de la nature humaine, que l'Incarnation du Verbe ; il fallut à Caïphe une inspiration prophétique pour y faire tant soit peu allusion. En maintenant l'Église à ce niveau divin, on craindra moins le reproche de subtilité fait au R. P. de Lubac par le critique, d'ailleurs si judicieux et bienveillant, du *Bulletin des Missions* de Lophem (mars-juin 1934, p. 60).

Notes bibliographiques de théologie spirituelle

J'indique ici brièvement quelques volumes parvenus à la Rédaction de la Revue, et dont certains n'intéressent que d'assez loin la théologie spirituelle :

Les *Institutiones Theologiae pastoralis usui FF. Min. Capuccinorum accommodatae* (1) de Mgr Hartmann († 1866) éditées pour la première fois, avec 60 pages d'introduction sur leur auteur, nous offrent un petit traité de pastorale, plein de conseils simples sur la science nécessaires aux prêtres et les vertus principales qu'il doit faire rayonner.

Sur le volume de M. Verrièle, *Le Surnaturel en nous et le péché originel* (2), on lira avec fruit le compte rendu du R. P. Deman dans le *Bulletin Thomiste*, tome III (1933), pp. 758-763. D'une rédaction parfois très dense, ce petit livre témoigne d'une pensée personnelle, vivante, et le sujet en est grand. Il s'en dégage une vue très optimiste sur l'état de la nature humaine privée par la faute d'Adam des dons gratuits. Mais saint Thomas permet, croyons-nous, d'aller plus avant dans la conception de notre « incorporation en Adam » et de mieux montrer en quoi la privation des dons originels blesse notre nature, encore qu'elle n'en corrompe point les éléments constitutifs.

F. Cuttaz dans *Les Effets du Baptême* (3) entreprend une collection où il montrera les richesses de grâce issues des sacrements chrétiens. Exposé clairement conduit. L'intention est heureuse de faire connaître ces doctrines si hautes et si pratiques à la fois de l'incorporation au Christ par toute la vie sacramentelle de l'Église.

Dans *La Passion de Jésus-Christ d'après saint Thomas d'Aquin* (4), M. l'abbé Francis Mugnier utilise quelques-unes des plus belles questions de la IIIa Pars, en un exposé qui

(1) Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1932.
(2) Bloud et Gay, Bibliothèque cath. des sc. rel., 1932.
(3) Éditions du Cerf.
(4) Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris.

nous fait goûter toute la valeur de piété renfermée dans cette forte doctrine.

Un excellent traité *De peccatis et vitiis* nous vient de Malines (1). On utilisera avec profit cette rédaction claire, bien documentée, et fortement appuyée à saint Thomas.

De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam S. Th. Aq., auctore Joanne Jaroszewicz (2), est une thèse classiquement conduite sur la Persévérance. Je signale au passage que l'interprétation qu'on donne (p. 35) des deux premières acceptions de la notion de persévérance selon saint Thomas Iª IIªᵉ, q. 109, art. 10, ne me paraît pas tout à fait correspondre à ce qu'il entend, et que confirme IIª IIªᵉ, q. 137, art. 1, sol. 1. Dans la première acception saint Thomas voit dans la persévérance un analogue de la « continentia ». Il s'agit donc non pas de la vertu proprement dite de persévérance (seconde acception du terme), mais d'un habitus de résistance aux passions véhémentes (ici de tristesse) qui n'est pas encore la vertu parfaite.

Le Problème du Mal (3) de l'abbé Albert Ryckmans est un bon exposé de vulgarisation apologétique.

Études de Psychologie religieuse (4) par O. Lemarié réunit trois opuscules sur la foi, la pensée religieuse, le sentiment religieux : effort pour traduire en termes simples une doctrine dont on a souci de manifester la cohérence et l'équilibre d'ensemble.

Dans *Sous la lumière du Christ* (5) de M. l'abbé Joannès Wehrlé des pages intéressantes sur Jeanne d'Arc et sur saint Jean de la Croix, et un dernier chapitre sur la Philosophie chrétienne où la position de M. Blondel en ce débat est justifiée à partir du thomisme lui-même.

I. MENNESSIER, O. P.

(1) Dessain, 1932. *Tractatus de Peccatis et Vitiis*, auctore Stephano Carton de Wiart.
(2) Kielciis, 1932.
(3) Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1933.
(4) Vrin, Paris.
(5) Bloud et Gay.

Le Gérant : E. AUBIN Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).